الهويّـة والأصالة

أبو القاسم العلبوي (*)

تواترُ استعمال "الهويّة" مصطلحاً جامعا لمعاني طرافة الذّات الحضارية، في العَقديْن الأخيريْن، أفضى إلى زُهْد غيرْ قليل في استعمـال مصطلح "الأصالة" الذي كان رائجا قبله في الدراسات الدينية والحضـارية، والاجتماعيـة، وفي الفكـر السياسي عامّة.

ويجيز التحليل المفهُوميّ القولَ بأنّ الأغلب من السّياقات المعنوية التي يَرِدُ فيها لفْـظُ "الهُـويّة" (IDENTITE) لا يَحول دون الاستعاضة عنه بلفظ "الأصالة" (AUTHENTICITE)، لأنّ إدراك ما بينهما من أوْجُه التقارب والترابط الكبيريْن يُغري حقّا بالتسليم بأنّ مدلول أحدِهما لا يختلف اختلافا يُذكر عن مدلول الآخر.

على أنّ ارتقاء تداخلهما إلى مستوى تمَال من التّشابه لا َ يمنع من تجلية خصوصيات كُلٍّ منهما، والتأكيد على وجود ما يمكن أن يُعَدّ من جنس التمايز الذي لا يجدر ذُهُوله ضمانا لسلامة الاستعمال، ووُضُوح القَصْد.

فلئن اشترك المصطلحان في الدلالة على مَعْنَى فرادة الكيان الحضاري الذي يبـدو به الفـرد أو المجتمع بإزاء الآخر، وصلُحاً، معًا، في التعبير عن سِماَته الثقافية والاجتماعية المتجليّة، جميعاً وحَصْراً، في شخصية المنتمي إلى ذلك الكيان، وفي سلُوكه وكيفيات تصرّفه مع الناس والأحداث والأفكار والأشياء، وغيرها، داخل ذلك المحيط وخارجَه، فإن ّالتبايُن بينهما يتبدّى، بالخصـوص، في اشتمال ما يوحي في مفهوم "الأصالة" بالإلتزام الإرادي بالاعتصام بالهويـة روحـًا، ومَنهجَ حيـاة، وبتنكّب ما يبدو لها نقيضاً يستثير حميّـة المعتز بها، أوْ بعيداً عنها يُستغرَب من قبلِه، أو ينظر إليه بعيْن الإستهجان.

بهذا المعنى الفرعيّ، معنى التمسّك الواعي الطّوْعي بالهُويّة يكون مفهوم "الأصالة" غيْر مطابق تمام المطابقة لمفهوم الـهُـويّة، ويَصح ّتعريفه بأنّه الحرص على الحفاظ عليْها، في كنَف الاعتزاز بها.

وعلى هذا الإعتزاز الذي لا يَبْلى بتعاقُب الأحقاب، بل يزداد به شدّة، ينبني الولاءُ للأوطان، وتقوى اللّحمة الجامعة بيْن المواطنين، ويظل ّتلاحم الأجيال مُطّرِداً، شاهـداً على اشتراكها في وعي ما يندرج في منزلة الإنتماء، طبيعة ً، ومسؤولية.

فحب ّالوطن تعبير عن الاعتزاز بالإنتماء إلى الهوية بأبعادها الروحية والثقافية والحضارية والوطنية. وهو الذي يولّد روح التضحية في سبيله، ويزكّي الاستعداد لخدمته. ولكنّه لا يسلم، بأية حال، إلى التعصب

---

* عضو المجلس الإسلامي الأعلى.

والتطرّف المتبدّييْن، مثلا، في نزعات الشعوبية، وأهواء المفاضلة بيْن الأجناس والهُويّات والثقافات، والمفاخرة بها إلى حدّ إلحاق الأذى بالآخر بالاستعلاء والإستقواء أو بالإيهام بأنّ قَدَرَه لا يتمثّل في غير الرضى بمنزلة العاجز التابع الذي يعيش على هامش التاريخ.

إنّ حوار الهويات شرط لازم، أولا لصونْ خصوصيات كلّ منها، والوقوف إزائها موقف الاحترام، وثانيا لإحكام تحالف هذه الهويّات بما يعمّق الايمان بأنّ الخصوصيات لا تمثّل أسباب صدام بقدر ما تمثّل مظاهر ثراء هو نتاج العقل الذي كرّم الله به الإنسان، خليفته في الأرض.

والنزوع إلى معاداة هويّة الآخر من مظاهر الضّلال الإيديولوجي والسلوك غير السوي. وعلى النّظم التربوية، والفعل الثقافي، ووسائل الإعلام أن تحرّر الأجيال الناشئة من أسره، وتبصّرها أخطاره على كل الهويات، وكل الشعوب، دونما استثناء.

ولماّ كان الانتماء الوطني غيْر منفصل عن الانتماء الحضاري، بل مكونّا أساسيا من مكوناته، فإنّ الوفاء للذّات الحضارية لا يستقيم بغيْر الوفاء للرّوح الوطنية، كما لا يستقيم الانتساب الحضاري بغير الانتساب الوطني الذي هو سبيلُه، ومستوى من مستوياته، حريٌّ بأنْ يُعتبَرَ أولَها، وأهمّها، في آن.

والأوطان سيادات، ومصالح مرعية بها ما بقيت متينةً فيها روابط الاتّحاد والتعاون التي تعود إلى الهويّة التي لا ينفكّ فيها البعد الروّحي ـ الثقافي عن البعد الوطَني.

فالوطن موئل حياة الهويّة ومنطلق انخراطها في الكونيّة، وفيه تستقيم تجارب المواطن الذي يتّخذ من هويته سبيلاً إلى ما هو إنساني، متجاوز للفروق الجنسية والمليّة والحضارية والسياسية.

ففي الهوية مرجعيته في اختيار أفعاله، بروح المسؤولية، وبحثه عن أمثل صور ذاته التي يريد أن يَبْدُوَ بها على غيره، في محيطه الوطني، وفضائه الحضاري، وخارجهما.

***

والشخصية الفردية أو الجماعية الأصيلة هي المجسدّة، في كلّ تجليّاتها، لمعاني الاعتزاز بالهوية، والحرص على صونها من أسباب الطّمْس، والتشويه، وأخطار الاستلاب والإنبتات.

وبتجذّر هذه المعاني في الوعي الجمْعي، يغدو الإعتزاز بالأنا الجماعية شعوراً مشتركا فيّاضاً ساريا في مواقف المنتمين إليْها وخياراتهم، وتصوّراتهم، وتصرّفاتهم، ويتعزّز توازن الكيان الحضاري، واقتداره على الانتظام في السياق الحضاري الكونْي والتأثير الايجابي في صيرورة الإنسانية.

ذلك، لأنّه من خصوصيات الهوية أنّها تصقل في كل منتسب إليها روح الأصالة وإرادة الإسهام في الذبّ عن مقوّماتها لغةً وديناً وثقافة ومَصَالح تحدّدها المواطَنة بارتكانها إلى القيم، وبقراءة الواقع المعيش، بكلّ أبعاده، وباستشراف المستقبل الأمثل المبتغى.

وفي القول بأنّ شخصية كلّ فرد تاريخ خصوصيّ في التاريخ الشامل مَا يؤكّد حاجة كل كائن بشري إلى الانتماء إلى كيان أكبر من كيانه الذاتي، سابق له، وباق بعده، هو كيان المجتمع القائم حراكه الدائب على جدليةً الهوية والحداثة.

وفي صميم هذه الجدلية تزكو التجارب الحضارية، وتنمو، وتتلاقح، وتتكامل بما يجعل تجربة كلّ قوم إسهَاماً في إغناء الحضارة الكونيّة، وتثبيت القيم الانسانية التي بها العُمْران والتقدّم.

والترّاث مرحلةٌ سالفة من مراحل كلّ تجربة، تُستوْحَى منها أسباب النجاح في ترشيد التجارب التاّلية، أولًا بحُسْن التصرّف في الزكيّ الصالح من كل تراث، ثمّ بتجاوز ماَ لا غناء فيه مماً هو محسوب منه.

ويشمل التراث، زيادة علَى إبْـدَاع الفكر، ماَ يقترن بالعقيـدة ونمط العيْش، وسنن التعاملَ مع الزمّان والمكان، كالعادات والتقاليد المتوارثة، جيلا بعْد جيل، في اللّباس والأكل والمعمار والأعياد والأفراح وما يُطلَق من الأسماء على البنين والبنات، وغيرها...

ومنه مـَا تذهب به، ولو بعد عصور، رياح التطورّ بما هو ظاهرة مقترنة بالنموّ والإصلاح والتقدّم، ومنه ما لا يبقى منه إلاّ بعضه. ولكنّ الذي يكون منـه متين الصلّـــة بالعقَيــدة، مستساغا من العقل، ومستجيبا لشروط المواءمـــة الضرورية بيْن الهوية وواجب الاعتـــزاز بها، وبيْن ضرورات التكيّـــف مع المتغيـــرّات التي لا مردّلها ـ وهذا هوَ الأهمّ الأغلب من التراث ـ فإنـه يبقى ما بـقي في المستمسكين بتلكم الهوية وهَجٌ من اعتزاز بها، وقبَس من حرص عليْها.

وهكذا تتبدّى إرادة الإصلاح والتحسين تجسيداً بليغا لوعي الحاجة إلى استشراف آفاق العمل الإنساني بما هو مشروع لا ينتهي السعي إلى تحقيقه، وتوقُ عارم مشروع إلى التطوير والتجديد في كنف الحرص على مقوّمات الهوُيّة. وهذا ما يُعرَف بالتحولّ في الثبات.

بهذا يتضّح أنّ الهويةّ ليست منغلقة على ذاتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الايديولوجيا التي هي نظام فكري مُكْتَفٍ بذاته، بل هي مفتوحة أمام الإضافات المفيدة التي بها إثْراؤها والتحامها بالعصر، وتكيّفها الرشيد مع نوازل التاريخ دونما تفريط في ما لا تتميزّ إلاّ به، وهو مجموع الثّوابت.

وانفتاح الهوية على كل جديد مفيد يوثّق ما ينبغي أن ينعقد بينْها وبيْن الحداثة من علاقات الترّاشح والتلاحم. فلا تصادم أو تضادّ بيْن الهوُيّة والحداثة، ولا تغليب في سيْرورة علاقاتهما للماضي على الحاضر أو للحاضر والمستقبل على الماضي، وإنما هي حركة وعي وفعل مبدع تتكامل فيها العبر المستخلصة من التجارب بما يضمن تراكمها، وتعزيز الصالح التليد بالمفيد الجديد ليكون الطور الـراّهن من التقدّم الحضاري خلقا جديداً، غير منقطع عن جذوره الراسخة في السّابق من أطوار الحضارة.

***

والهـُوية التّونسيّة هي صفوة ما تعاقب على تونس، منذ فجر تاريخها الطويل الحافل بالأمجاد وضروب العطاء السخيّ، من ثقافات تمازجت بعض رؤاها، وحضارات تكاملت بعض آياتها، وممارسات مجتمعية ظلّ منها ما ينفع التونسيين حيّاً، مؤثّراً في حياتهم، لا يَبْلَى انطباع الطرائق المنتهجة في معاشهم واجتماعهم بها، وَلاَ يـمحي أثرها في تشكيل تصورّ مستقبلهم ونحته بما يعبرّ عن ضميرهم الجماعي، ويدعم كيانهم المشترك، ويعززّ قدرتهم على الابداع، والإشعاع.

فالصّالح لا يضادّ الصّالح ولا يجبّه، لأنّه، مثله، ينفع أجيال الناس ويَبقى مرعياّ، مرغوباً فيه، تستفرغ الطاقات في السعي إلى استجلابه، ودفع نقيضه الطّالح الضّار.

ولكنّ العربيةّ والعروبة والإسلام هي ـــ بلا ريب ـــ أكبر وأقوى دعائم الهويّـــة التونسية، وأبلــــغ ما يدلّ على فَذاذتها.

وقد استوعبت الثقافة المرتكنة إليها ضروب العطاء الحضاري وأنماط التمدّن التي شهدتها هذه الرقّعة من الأرض قبل استقرار الأمر فيها للعرب ولغتهم، وللإسلام دينا خاتما، وحضارة سقتها قيمهُ، وأيْنعت وأشعّت بالتماهي الخصيب المستمرّ بيْن العروبة والإسلام.

***

إنّ إفريقية الأمس، تونس اليوم وريثة حضارات انْصَهَر بعضها في البعض الآخر بالتحاور والتفاعل، والتلاقح حتّى استوت كياناً حضاريا طريفَ السّمات، فريد الطّراز، لم يزل، منذ ثلاثين قرنا أو تزيد، يوطّد أركانه، ويعززّ وحدته، وَيـُؤكّـد اقتداره الذاتي على الإسهام في

صياغة الحضارة الإنسانية بالأخذ والعطاء، وبالتطوّر في كنف الثبات على ما لا يكون ولا يبقى إلاّ به.

وهذا الكيان هو الجواب الأبلغ الأوفى عن أسئلة الباحث عن التونسي : مَنْ هو ؟ وكَيْف هو؟ وبمَ هو؟

فالتونسي بصفته عربيّ مسلم قد أحْسَن تمثّل الرؤى الفكرية والمدنيّة التي توالدت في بلاده الإفريقية، المتوسطية، المغاربيّة . وأفاد منها في صياغة هويته التي صُقِلَت بالتجارب والوقائع والعبر المتتالية من العهد القرطاجنّي إلى اليوم كما يُصقَل الذهب الابريز بالنّار .

وهو معتدل المزاج، أريحي الطبع، وسطي السلوك، متسامح، متفتح على الآخر، مستعد للأخذ بكل جديد مفيد، محبّ لوطنه، كلِف بالعلم، مقبل على العمل والمبادرة. ولكن لكل قاعدة استثناء.

وإصراره على نبذ الغلوّ والشّطط والتعصّب خصيصة هيكلية في طبعه .

ولا يعادل هذا الإصْرار الجبلّي غير إصرار آخر، بنْيَوي وقوي مثله، هو الإصرار على صونْ هويّته من عِلل التفكّك، وأسباب الضّعف، وعوامل التحريف.

وبهذا الإصرار على الأصالة الرابطة بيْن أجيال التونسيين تجذّرت التقاليد السنّيّة المالكية في هذه الديار رغم محاولات القضاء عليها في عهد بني عُبيد الفاطميين الذين أرادوا الاستعاضة عنها بالتشيّع وتقاليده، وارتفعت ألوية التسامح الذي كان محرز بن خلف، سلطان المدينة (340هـ/951م - 413هـ/1022م) من رموزه الخالدة، وصمدت العربية زمن الاستعمار الفرنسي الذي اتّخذ لتهميشها والنّيل من ولاء أهلها لها آليات عدّة باء استعمالها جميعا بذريع الفشل بفضل الأصالة المتّقدة على الدوّام في الضمير التونسي .

وبنفس هذا الإصرار على حماية الهوية التونسية تمّ اجتثاث ظاهرة التطرّف المتستّر بالدين بما هي ظاهرة مرضية متولّدة عن تعمّد الخلط بيْن المقدّس والزمّني ، وبين مبادئ الإسلام ، ونزعات الإيديولوجيا ، أي بيْن الديّن الذي منطقه دائر على الحلال والحرام ، وبيْن السياسة التي يدور منطقها على الخطأ والصوّاب .

ومن الانتصار للهويّة ما تحظى به العربية في تونس اليوم من منزلة مرموقة، في المستوى الرسمي، والمراس المجتمعي ، وفي النظام التربوي ،والإدارة ، وغيرها .

فمنزلة العربية والإسلام محورية حقاً في فلسفة التغيير يتجلّى ذلك في حرص سيادة الرئيس زين العابدين بن علي على التوجّه في خطبه الرسمية إلى ضيوفه ومستقبليه من نظرائه رؤساء الدول الصديقة باللغة العربية، وعَلَى ارتداء اللباس الوطني عند إشرافه على مواكب الاحتفال بالأعياد والمناسبات الدينية .

وفي العناية ببيوت الله، ورعاية الشعّائر الدينية، والحرص على تكريس مبادئ التضامن والتآزر والتراحم التي يدعو إليها الإسلام الحنيف، وإعادة الاعتبار إلى "الجبّة" التونسية الجميلة وسائر اللباس الوطني الأصيل، وإلى الرموز الوطنية، مظاهر ساطعة على مَا تحقّق بالتغيير من التحام بيْن الهوية والدوّلة التي تولي رعايتها ما تستحق من أهمية لأنّها من وظائفها الأساسية التي لا يقل شأنها عن الوظائف الأخرى المتمثّلة، مثلا، في حماية الحدود وضمان سلامة الوطن من كلّ ما من شأنه أن ينال من سيادته أو يحدّ من إشعاعه.

ذلك لأنّ الهويّة صنو السيّادة. والحرص على إحداهما يشمل الأخرى لا محالة، وهو من صدق البرّ بالوطن ، والولاء له، وبدونه يُطمعُ فيه ، ويُنال من عزته التي بها عزّ أهله .

ومن تحديّات الهُويّة التونسية التي أفرزتها أهواء الغلوّ في الديّن ونزعات الإنتماء الطائفي ما يُلاحَظ اليوم من لباس دخيل لم يألفه مجتمعنا في السابق من أطوار حياته ، ولا تستسيغه الذائقة التونسية التي تكونّت بوعي

الفرق بيْن المستملح المطلوب والمستهجن المرفوض ، بيْن الأصيل والدخيل ، والطبْع والتكلّف، والتناسق والنشاز .

وليس لذلك من مبررّ عَداَ تغليب الإصطفاف السياسوي على الانتماء الوطني والاعتزاز بالهويّـــة. وهذا مَا يبيّن مدى خطورته على وحدة الشخصية الحضارية والتـوازن الاجتماعي القائميْـن على تلك الهوية التي تتعيّن حمايتها من كلّ انعطاف نحو مَا ليْس منها بدون ضرورة تحتّمها المصلحة.

فليس من الأصالة أو من الذوْق في شيء ترك "الجبّة" وارتداء "الهركة" الوافدة من بعيد الآفاق، ولا حاجة البتّة إلى أزياء مستوردة، لا عهد للتونسيات بها، لأنّ لباسنا النسوي التونسي أجمل منها وأنسب لتكريس فضيلة الحياء والاحتشام التي ندب إليها الإسلام. وبه جسدّتها المرأة التونسيـة، منذ الفتح الإسلامي، على أحسن وجوه التّجسيد. فإنّما بتقاليد أهل البلَد لا بتقاليد غيرْهم يكون ذلك التكريس المطلوب.

واستهجان المستـورد لا يعني البتّـة استْساغة اللبّـــاس المنـــافي لـخُلُـق الاحتشام والتفريط في فضيلة السّـــتر التي لا تكون التقوى إلاّ بها.

وليس أشد من حرص تونس المتجذرّة في هويتها العربية الإسلامية على رعاية تقاليدها وعاداتها، باعتزاز جمّ، ومنها اللبّاس المحتشم المعهود في مدننا وقرانا وأريافنا . وهو أصلح لعمل المرأة التونسية ومناخ بلادنا، وَأحلى في عيون أبنائها ، من المستجلَب الغريب الذي لم تعرفه أمهاتنا وأمّهاتهن، ومَن قبلهنّ.

ومن مظاهر هذا الإصطفاف الطائفي البعيد عن جوهر الديّن تعمدّ بعضهم تنكّب تقليد السدّل الذي درج عليه المالكية في الصلاّة واستبداله بالقبض المعهود في المذاهب الأخرى. ولئن لم يكن في ذلك ما يمَسّ الديّن أو يناقض المذهب المالكي ، فإنّه يمثّل ، بالتأكيد، زيْغاً عن المألوف من أشكال الممارسات التعبدّية المقترنة بالشّخصية التونسية .

ومنها أيْضا المبالغة في إطلاق اللحّي اتبّاعا لا وعي فيه للملاحَظ في مجتمعات أخرى، ومخالفةً للمعهود عندنا منذ قرون.

وليْس بخاف أنّ هذه المظاهر ترتدّ إلى إيديولوجيا معيّنة لا تتعـدّى صلتها بالديّن حدّ الإيهام بأنّها منه، في حين أنّها تشغل عن فهم مقاصده وتدبرّ مغازيه بما يغلّب ما يجمع على ما يفــرّق ، ومَا يزكّي الاجتهاد الصحيح الخصب على مَا يشدّ إلى الانغلاق، ويكبح العقل.

ومن الإخلاص في خدمة دين الله القيّم، وحماية الهوية التونسية المؤسّسة عليه من كل صنُوف النيْل من طرافتها العمل الواجب على صونْ الهوية بتعميق البَصَر بطبيعة الفرق بين الديّن والإيديولوجيا.

تشكّل الذّات العربية المعاصرة :
نحو تشخيص أنثروبولوجي

عادل بن نصر (*)

يلوح وجيها لمن رام استقراء مياسم الذات العربية المعاصرة أن ينفذ بنظره إلى ما وراء شظايا الأحداث التاريخية التي لا تعدو أن تكون سوى شاهد على حقب متفرقة. فسلامة التفكير، ومن ثمّ التفسير والتأويل، تقتضي ولوج غياهب الوعي الجماعي في كينونته وكذلك في صيرورته. ولمّا كان انجاز الحفريات الثقافية شرطا منهجيا ومعرفيا لاستحضار كنه الذات المقصودة، صار لزاما اقتفاء أثر الرأسمال الرمزي والقيمي (Le capital symbolique et normatif) لحصر تجلياته ووقعها في من ينهل منه. فهو محك تقاس عليه درجات القبول والرفض، الجواز والمنع، التجديد والتهديد. ولو اختزلنا الدروب التي يوعز بها هذا المبحث لقلنا إنّه تأمّل في أصناف التمثّلات (Les présentations) التي يحوكها -في آن واحد- الفرد العربي والمجتمع برمّته حول أدوار الأشخاص ومهامّهم الحضارية وذلك من خلال مفهوم القيمة (la valeur) والرّمزية (la symbolique).

حريّ بنا -بدءا- أن نسجّل ما أصبح من مصاف المسلّمات وهو أنّ الفرد العربي المعاصر ينطوي على شخصيّة في حال جيشان (En ébullition). ولا نجانب الصواب إن خلصنا الى الافتراض بأنّ ذاك الوضع هو الذي يحمله على التصرّف وفق استراتيجيات تغلب عليها حينا سمة المجانبة (l'évitement) وتطغى عليها أحيانا أخرى نزعة التماثل والتكيف مع مقتضيات الخطاب المؤسساتي (Le discours institutionnel) - الدين، العرف، القانون... - ولكن في كل الأحيان هناك اطّراد لجهد فردي وجماعي ينزع من خلاله الجميع نحو التحرر والاستقلالية. وهذا الاجتهاد نودّ أن ننعته "بالحاجة إلى المبادرة".

إنّ الواقع العربي المعاصر يحيل على تنام في الحرص على التبرؤ من صورة الذّوات التبّع والأطراف المحيطية (Les acteurs périphériques). وتلوح إرادة الحضور التاريخي بل والتميز في نسج الحدث أو التعامل معه مدخلا لتشخيص الذات العربية المعاصرة سواء في تجليّاتها أو في المعاني الحافّة التي تثيرها إفرازاتها الحضارية. ولا يعدّ من ترف القول التأكيد على أنّ الحرص على المشاركة في تشكيل الحدث ليس بالأمر العرضي. فما نلمحه هو بالأحرى حس ووعي مطردان يشتركان في صفة التدرج من أجل تحقيق أسلم صيغ التّوافق بين زخم من الضوابط الموروثة وكمّ هائل من القيم المكتسبة. إنّ جدلية المرجعيات هذه هي التي تؤسس القول بانبثاق صحوة مدنية وعقل عربي يحرص على تنمية سمة الاستقلالية والتحرّر(1).

وبديهي أن يرافق هذا التشكّل في الذهنية تبلور

* جامعي وباحث / جامعة 7 نوفمبر بقرطاج.

لمنظومات قيمية ورمزية لا تخلو من الطرافة. وتنبع طرافتها من حدث الانتقال نفسه من نسق إلى آخر : فإذا كان معهودا أن الانصهار في المجموعة يفترض إتقان الفرد لآليات التماثل معها فان الواقع الحالي لا يأثر هذا التمشي بقدر ما يدفع إلى الجرأة والتميز والاجتهاد والإبداع. ونقصد بالتماثل اتّباع قواعد الإدماج المتعارف عليها أي الموروثة. فالرّاجح في هذا المنحى هو المنقول (le transmis). أمّا التوجّه الاختباري (Le modèle d'expérimentation) فإنّه يحيل على ترجيح المبادرة لأنّ عماده هو التحرّر من الاتباع. وبين نسقي النقل والعقل تعيش الذات العربية المعاصرة جدلية واعدة إن لم نقل تأسيسية لفكر ما بعد حداثي. وسيكون حتما من مهامها - وهو في رأينا تشريف لها - التوصّل إلى تحقيق "موازنة دقيقة" بين مقتضيات متكاملة في جوهرها (2).

إنّ السياق الذي تتشكّل فيه حاليا الذات العربية يحثّ بقوة على تجاوز "الشرخ القائم بالضرورة بين الواقعي والرّمزي" (3) من ناحية، ويوفّر من ناحية أخرى فرصا لتفعيل المرجعيات التي غيّبت عبر الأزمان، وذلك بسبب تغليب الخطاب الآحادي (القدسي أساسا). لذا، نعتقد أنّه من الوجاهة القيام برصد لإواليات (les mécanismes) الحضور التاريخي للشخصية العربية المعاصرة. ولن نتردّد من الآن في اعتبار هذا الحضور زئبقيا أي غير ذي صفة ثابتة، ولكننا نعتقد أنّها زئبقية تسمح - على الأقل- بضبط معالم الوجود الذرّي (النّواة) لهذه الذّات. وهذا هاجسنا في الجزء الأوّل من هذا المقال.

ونظرا لتوالج القواميس والنواميس في أشكال حضور هذه الذّات، فإنّنا ندعو الى التوسل بالمدخل الأنثروبولوجي لفكّ منظوماتها المرجعية أي تلك التي تحتكم إليها -صراحة أو ضمنيّا - وذاك ما نصبو إليه في الجزء الثاني من هذه المقاربة.

زئبقيّة التجلّي

استنادا إلى طبيعتها وتركيبتها، يمكن أن تفكّك الشخصية العربية المعاصرة إنطلاقا من أنماط الروابط التي تجمع بين أفرادها. وبقدر ما تلوح هذه المسلمة بديهية فإنّها ترقى إلى مستوى الطرافة إذا ما تجاوزنا مجرّد الاجتهاد لتصنيف تلك الأنماط وأمعنّا النّظر في مفهوم الرابط الاجتماعي في حدّ ذاته (4).

وممّا يؤسس ملاءمة هذا الاختيار المنهجي هو تنزّل المفهوم المقصود بالبحث في سياق ثقافي متشابك من شأنه أن يضفي عليه الغموض والوهن ضرورة.

يعرّف الاخصائيون في علم الاجتماع الرابط الاجتماعي -وبالاتفاق- بأنّه عبارة تحيل على كلّ ما يسمح للأشخاص بالتعايش داخل المجتمع. وهذا التعايش (le vivre ensemble) هو الذي كان القادح لبروز تيار التنظير لمفهوم العقد الاجتماعي (le contrat social)، مجسّما في أعلام النهضة الفكرية بأوروبا مثل طوماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو. لقد قنّن هؤلاء وغيرهم صورة الرابط الاجتماعي المعقلن، وهو نموذج لا ننفك نصبو إليه.

ونظرا لغياب سمة الاستقرار في العوامل المشكّلة لأصناف الروابط الاجتماعية فإن هذه الأخيرة تتّصف بالقابلية للتّحول: فقد تتنوّع تارة أو تتبدل تارة أخرى، وقد تغيب في سياقات أخرى. . . (5).

إذن فمفهوم الرابط الاجتماعي هو الذي ينبغي أن يستأثر بتأملاتنا، وهو في واقع الأمر مفهوم تتعدّد أشكال الولوج إلى كنهه، ولكن يمكن أن نختزلها في ثلاثة مداخل:

يصحّ من ناحية أن نتطرّق إلى هذا المفهوم من زاوية سياسية وأخلاقية ونستقرئ معالمه عبر مفهوم التمدّن (la civilité)، والمقصود به جملة العلاقات التي تربط المواطن بالمجموعة.

كما يستقيم من ناحية أخرى تناول مفهوم

الرابط الاجتماعي من زاوية علاقات ما بين الأفراد (interindividuelles). وفي هذه الحالة فإنّه يحيلنا على ما يعرف بالألفة (la sociabilité).

ولا يغيب عنّا أخيرا أن نذكّر بأن مفهوم الرابط الاجتماعي يغطّي معنى التضامن (la solidarité) ذاك الذي أسهب في إيضاحه دوركهايم (Durkheim).

وإجمالا فإنّ تقصّي المعاني الحافة التي يحيل عليها مفهوم الرابط الاجتماعي يبيّن لنا أنّ وراء هذه التصنيفات المنمّطة تكمن حركية وصيرورة وتطوّر وهي تنهل كلّها من نسغ واحد، ألا وهو مقتضيات عصر ما بعد الحداثة. فمن هذا المنظور تتراءى العلاقات الاجتماعية ومواقف الأشخاص كتيارات متداخلة في عالم ينبذ التماثل ويدين بالمرونة والاختلاف. إنّنا نشهد بوادر ميلاد ذهنية وتمش يستسيغان التجربة ويزهدان في التقليد. وهكذا غدت إرادة الفرد وحريّته قبلة الذات العربية المعاصرة.

إنّ الواقع الحالي يحمل الجميع على تطويع الموروث واكتساب إواليات سمتها الليونة (la malléabilité) وهو تمش يعكس لا شعوريا حقيقة وفّق في صياغتها سليم اللغماني حين قال: "التراث ليس ذاتنا بل هو شيء نملكه ونتصرّف فيه" (6).

ونعتقد أن إكسير الحضارات بأصنافها يكمن في ذلك التصرف البشري وفيما يشكّله من "لبنات" إنسانية على حدّ عبارة عبد المجيد الشرفي.

وإذا أدركنا أنّ عصر ما بعد الحداثة هو عهد المراجعات التأسيسية، أيقنّا بأنّه سيخلق بالزخم الهائل من القيم التي يحويها تصادما بين الخصوصي (le particulier) والمشترك (le commun)، وبين المعيار(في معنى "القاعدة" la norme) والاستعمال (في معنى "السياقي" le situational). وإنّ وضعا هذه سمته سيؤدي بالضرورة إلى بروز مطالب مختلفة. وإنّه لمن الطريف أن تتحول صفة الإختلاف والتعدّد هذه إلى عامل يضفي النّسبيّة على القيم والمرجعيات ذاتها. ذاك هو في رأينا أسّ الإجتهاد والإبداع والتنوّع في المنظومات الرّمزية ونوعية المواقف المتولّدة عنها في الواقع العربي المعاصر.

لقد صارت الذّات العربية المعاصرة تتوق إلى الانتهال من رأسمال ثقافي محيّن (actualisé)، وهذا في حدّ ذاته إيعاز ببروز تمثّلات اجتماعية (des représentations sociales) جديدة. ونعني بالتمثّلات الاجتماعية معرفة مشتركة بين أفراد ينتمون إلى نفس المجموعة؛ إنّها معرفة تضعها تلك المجموعة وتلتزم بها في ممارساتها الحضارية بمعناها الواسع (7).

إنّ ما يستوقفنا في هذا التعريف هو صفة "الوضع" لهذه المعرفة (une connaissance socialement élaborée). ففي ثنايا هذا التدقيق نستشف إحالة على مصدره، ألا وهو المجتمع بأسره؛ وفي هذا اعتراف بدور كل فرد منه (8).

ومن ثمّ جاز القول بما يلي: إذا كان معهودا لدى بعضهم تفسير العقل العربي وتأويل ممارسات أهله بالرجوع إلى الموروث العربي الإسلامي فإنّنا نرى في ذلك مقاربة مبتورة لأنّه مهما كبر شأن تلك النظرية القائلة بدور "النواة المركزية" (أي ذاك الموروث المذكور آنفا) فإنها تظلّ عاجزة عن نقل كلّ أصداء الواقع كما يعيشه العربي ذاته.

فحتّى يستقيم التناول ينبغي النظر في المنظومة المحيطة بالنواة (le système périphérique) تلك التي تشتمل على أنساق أقلّ صلابة وأكثر قابلية للتبدّل والتحوّل. إنّه بتوفّر هذا الشرط المنهجي في الاستقراء سيتاح لنا ولوج الأسرار الكامنة وراء القدرة على التواصل والتوافق والتجديد لدى الذات العربية. فإذا كانت النّواة هي الضّامن للبقاء، فإنّ الفضاء المحيط هو الكافل للتطوّر وبالتالي للتكيّف مع السياقات المتبدّلة. وما تقمّصته الشخصية العربية من صفات طوال فترات التاريخ الحديث يشهد بلانهائية أطوار تكونّها (une interminable gestation).

وعلى الرغم من عدم استناد مواقف الذآت العربية في حضورها التاريخي إلى إستراتيجيات مدروسة ومعقلنة، فإنّه يصحّ إعتبارها من إفرازات حرصها الدؤوب على تنمية إستقلاليتها تجاه نقل الرأسمال الثقافي الموروث. ولو استعرنا خطاب الأنثروبولوجيا لنقل مياسم هذه النزعة الحضارية الجديدة لقلنا إنّ هناك إعادة تنميط لأدوار الأفراد والمجموعات داخل السياق العربي وهو ما سيؤسس تبنّي قراءة جريئة لجملة من المرجعيات المتحكّمة في صورة الذآت العربية.

وحريّ بنا في هذا المقام أن نشير إلى أنّ هذه الرغبة القاهرة في التميّز وبالتالي التطوّر لم تكتمل بعد. فما نلمحه في مواقف الذات العربية المعاصرة هو بمثابة تحفظ أكثر منه تجديدا وهو "منهج" أقرب إلى التلقائية منه إلى التروّي، لذا فهو لا يرقى إلى مستوى النموذج الذي يمكن أن يحتذى على نطاق واسع.

تجسيما للأنتروبولوجيا التطبيقية

إنّ التراوح بين توضيح مفهوم الذات وضبط تجلّياتها يعكس في نظرنا مفصلي "المراسم الفكرية" المعتمدة في أغلب البحوث الأكاديمية المختصة في المجال. ورغم ما يحدوها أحيانا من رغبة في التأمل فيما وراء ضوابطها "المنهجية"، فإنّ تلك المساهمات تجرؤ باحتشام على مساءلة الواقع الذي تتشكل فيه الذات العربية المعاصرة إذ سرعان ما ترجع الآني إلى أنساق ذهنية هي ألصق بحقب قديمة. ولا نجازف إذا قلنا إنّ سمة التبيئة (la contextualisation) في تناول الموضوع لازالت هي نفسها في طور التشكّل لدى جلّ من يبحث عن معالم الذآت المقصودة بالدرس. وحيث يضعف "التدبّر التاريخي" (التجريبي؛ الواقعي) للهوية العربية المعاصرة تصقل الحيرة المنهجية البحتة.

إنّ الإحساس بمشكلة المنهج على المستوى التنظيري فحسب هو هاجس واعد من دون شكّ، ولكنه لا يخلو من سقطات جوهرية لأنّها ستؤول في آخر المطاف إلى تهميش الواقع موضوع التأمّل ومنطلقه. ولا نرى تعسفّا معرفيا أبلغ من ذلك (9).

إنّ طبيعة التعامل الحالي مع "الحصر الهوييّاتي" (la délimitation identitaire) ستدفع البحث والباحثين إلى الركض وراء مجرّد الإبداع النّظري والتمكّن من حسن السبّك؛ ولا غرابة أن يفضي ذلك إلى "تقصير علمي" وغفلة عن أصداء المعقّد ذي الرهانات المستجدةّ؛ بل وسيصبح آنئذ من الترف الفكري النظر في الدواعي المستبطنة حديثا لدى الفرد العربي والتي تفسّر ما يعيشه من تحولاّت (Métamorphoses).

وعليه، نعتقد أنّ بقاء المعرفة في مجال فهم الذآت العربية المعاصرة أسيرة الدائرة التأويلية للواقع هو حجب لآفاق أرحب، تلك التي يعكسها ضرورة اعتماد المسلك الاستقرائي للجدليات المؤسسة لملامح تلك الذات. بل نرى أن التحلي بهذا الهاجس الميداني هو مظهر من مظاهر الالتزام الموضوعي الذي يقتضيه رصد الثابت والمتحول في الذات العربية المعاصرة. ولا نرى أنسب لولوج مشكال (Kaléidoscope) هذه الذات من فحص ما هي عليه من تشظ في التجليات.

لذا، حرصا على ضمان أكبر قدر ممكن من المصداقية العلمية، حري بكل تدبر في موضوع الذات العربية المعاصرة أن يكون تأملا في دواعي الحدث وإواليات تكيّف تلك الذات مع المستجدات؛ أي إنّه نظر في المعادلات الضمنية التي يعيشها الفرد العربي المعاصر وما يتوسل به لفك أطرافها. وعندما يدفع هذا التمشي إلى مداه المنطقي فإنه سيكون إيذانا بولوج طبقات المخيال العربي المعاصر.

ونعتقد أن أهمية هذا المشروع المنهجي في استكناه مياسم الذات العربية المعاصرة تكمن في حرصه على البحث في ما هو حيّ ولكنه صامت. وليس جزافا أن نوكل تلك المهمة إلى المقاربة الأنثروبولوجية / الإناسة (المجتمعية والثقافة والقانونية المسطرية Normative).

إنها في رأينا مدخل متين يرفع الحجب عن إمكانات الخلق والتكيف التاريخيين المكونة لدى الفرد العربي المعاصر؛ بل هو نهج يدعونا إلى تقصّي المرجعيات المستحدثة (inventées) والمطوّعة (adaptées) والمقدسة (sacralisées) أي التي يمنع الخوض فيها، وذلك انطلاقا من وضعيات حياتية متنوعة. ولا نخفي ميلنا إلى نعتها "بالحفريات المسطرية" (Archéologie normative) لأن فيها سبرا لغياهب الرأسمال الرمـــزي الذي يضبط -ولو ضمنيا- أدوار الأفراد والمجموعات وكذلك الأنساق التي يعملون داخلها. ولا يفوتنا أن نؤكد أن هذا السبر هو بحث في الحيوي وتبعاته أكثر منه نقلا لما هو هيكلي. ولو اختزلنا هذا المسلك لقلنا إنه اقتفاء لإيقاع الحياة وسياقاته وتدوين للحظات "الفعل التاريخي" الصادر عن الذات العربية المعاصرة.

إن الإناسة (بميادينها المتنوعة) تولي اهتماما شديدا للأشكال الفكرية الضمنية والتي ينتجها واقع الأفراد المخصوص. وهذا الواقع أو ما يعبر عنه "بالظاهرات" (M.Mauss) (أو "الشأن المجتمعي الكلي" Le fait social total (E. Durkheim) هو قوام المنهج الأنثروبولوجي. فهذا الأخير هو "موقف تجريبي" "إختبار" "مشاهدة" "معاينة" "تناول" جماعات من البشر وتبيّن كيفية انخراطهم في صيرورتهم التاريخية الخاصة بهم. وحتى لا تبقى الإناسة في سياق المعهود من المناهج والاجتماعيات تجاوزت مساهمتها مجرد التفكيك والتشريح، إيمانا منها بأن الشؤون المجتمعية ليست مجردّ كيان محسوس، وأيقنت بأنّ الوعي الذّاتي لدى الانسان بتلك الشؤون يشكّل في حدّ ذاته صيغة من صيغ ذلك الواقع ولا يقل قيمة عنها في فهم تجلياتها وأبعادها. لذلك نرى مارسيل موس- كغيره من أعلام الأنثروبولوجيا أمثال مالينوفسكي وجورج فرازر وفرانز بواس وكذلك إيميل دوركهايم - يشدد على قيمة ما ينعته "بالوعي العاطفي تجاه الآخر" أي إعتماد تحليل، تمهيدي (يعني تجريبي وذاتي بمشاركة المجموعات موضوع الملاحظة حياتهم اليومية) يضمن إدراك المقولات اللاواعية.

وقد يتحفّظ معترض على هذا المحك المعرفي فيراه وهميا إلى حدّ كبير. ولا يسعنا في تلك الحالة إلا أن نختزل الردّ في الإشارة إلى أن النهج الذي يعتمده الباحث الناسوتي (L'anthropologue) عندما يلتصق ماديا بميدان بحثه هو من قبيل الضمانة والرضا الداخلي أي هو وسيلة لا دليل يؤسس يقينا منطقيا.

إذن فالإناسة حسب عبارة ليفي شتروس هي بمثابة "المقيّم المطمئن". ولا نرى في هذا المقام أبلغ مما صاغه شتروس نفسه حين أُوكل له الإشراف على منبر الإناسة، حيث قال: «إنّ هذه الوتيرة المتناوبة بين منهجين - الاستنتاجي والتجريبي - وإصرارنا على ممارسة كل منهما بصورة متطرفة وكأنما هي نقية خالصة هو ما يضفي على الإناسة المجتمعية طابعها الذي يميزها عن سائر فروع المعرفة الأخرى. فهي تكاد تنفرد من بين سائر العلوم بأنها تجعل من الذاتية الحميمية واسطة إلى البرهان الموضوعي(10)».

لكي يتيسر لنا معرفة أوجه الإفادة في ما تقدمه التحقيقات الناسوتية (Les investigations anthropologiques) لا بد إذن من النظر في منطلقاتها المعرفية.

وفي هذا الصدد حريّ بنا استحضار ما أبرزه كلود ليفي شتروس، مرة أخرى، حين اعتبر أن «البحث الميداني الذي يستهل كل سيرة نياسية هو أم الشك ومرضعته» (11).

ويوضح شتروس أن الشك الإناسي هو الموقف الفلسفي بلا منازع لأنه يعكس لا فقط اعتراف الباحث بجهله للموضوع وإنما تعريض أفكاره وعاداته العزيزة عليه أيضا إلى زلزلة ميدانه وهذا هو وجه الصرامة الفلسفية في منهج الإناسة. فما كان الباحث الناسوتي (L'anthropologue) ليتمتع بحق تأويل الممارسات الحضارية والمؤسسات الاجتماعية لو لم يكتسب

نظرية "لذاته" لا "بذاتها". ومن ثم تمت الاستعاضة عن الأسلوب الوصفي والمقارني بالسعي وراء رصد عوامل الصيرورة والحيوية في المجتمعات. ومعلوم أن ذلك لا تضمنه إلا معايشة التجربة ذاتها أو على الأقل الاحتكاك بأصحابها (12).

لا نجانب الصواب إذن بقولنا إن البحث الناسوتي (المجتمعي تدقيقا) هو بحث قلق ومقلق، محموم ومنهك للباحث لا بسبب تلك التساؤلات المجتمعية فحسب، وإنما بسبب ما تؤول إليه التساؤلات العلمية من استنزاف للقوى الذهنية المتدرعة بمقولات غدت بمرور الزمن من قبيل المسلمات. لذا لا نبالغ إذا افترضنا أن كل جهد يتوسل بالمنهج الأنثروبولوجي لضبط سمات الذات العربية ومرجعياتها هو تعويض عن تقصير حصل بفعل انغلاق منهجي غيّب التجربة أي «الواقع التاريخي بتقلباته ونتوءاته وتضاريسه يعني الحضور البشري الكامل» (13) وركن للتجريد أي جنح إلى «المواقف الجاهزة والمعرفة المنجزة»فأصبح الخطاب في المجال المقصود بالبحث هنا «استرجاعا لمقولات في التفكير» (14).

إن الاهتمام بالإناسة يتنزّل - ولو ضمنيا - في نطاق النمو المجتمعي والتحولات القيمية الموازية له. فتغير تجليات الحدث التاريخي الصادر عن الذات العربية المعاصرة يرافقه تبدل في دواعيها ودلالاتها. إننا نشهد تشكلا جديدا للفعل الرمزي يتوافق مع وعي - أقرب إلى الجرأة الموضوعية - مفاده أن الذات المعنية ظلت مستعصية الفهم من الوجهة التجريبية. نحن نعيش طورا من المراجعات المعرفية العميقة تجمع كلها - بصفة إيحائية أو صريحة - على أن نجاعة القراءات المتعلقة بالذات العربية المعاصرة تقتضي - كشرط مبدئي - أن ننطلق من الإفتراض التأسيسي الذي صاغه شتروس ومفاده أنه «إذا كان المجتمع في الإناسة فإن الإناسة نفسها في المجتمع» (15).

وعند الالتصاق بالواقع - أي اعتماد "التجربة" على المعنى الذي أبانه كمال عمران - يتراءى كنه الذات العربية آت من عالم المسكوت عنه مؤسساتيا ومعرفيا وتتجلى بذلك المرجعيات الرمزية الفاعلة. وهذا يمثل أنسب قناة لفهم إواليات تلك الذات ودرجة مرونتها عند تفاعلها مع الأحداث الطارئة والخارجة عن نسقها المألوف، وهو ما يمكّن الباحث - عند المرور إلى مرحلة التجريد - من وضع تصنيفات سلوكية ورمزية محينة (actualisées) لمواقف الذات العربية المعاصرة، بل إن تدبر هذه التصنيفات سيكون في رأينا، مدخلا لتأسيس حداثي جديد لأنه واقعي ومراع لدرجة النضج الحضاري لدى الشخصية العربية الإسلامية. وليس جزافا أن نعتقد ككل من سار على درب شتروس أن الإناسة - بما أبرزناه من طرافة فيها - مشروع يجدد عصر النهضة بتعزيز أجهزة الفهم، من ناحية وبالحرص المطرّد على اقتفاء الأبعاد الحقيقية لأي شأن بشري من ناحية أخرى.

ولما كان كل تجديد هو تفكير في المكتسب، فإن مشروع التحديث المقصود صار لزاما عليه أن يحفر في «أعماق طبقات المعنى المكون لبداهات ومواقف أفرزها التاريخ وغدت بمثابة النماذج المثالية المقدسة والتي تكتسب صفة التعالي على التاريخ» (16).

إن تشخيص الذات العربية المعاصرة يتم موضوعيا بإنجاز قراءة للشروط التاريخية التي تعايشها وللرهانات الحضارية القائمة. وبما أن الواقع العربي صار فسيفسائيا أصبح جائزا إذن الحديث عن قراءات. إن تعدّد «الظاهرات» - بالمعنى الأنتروبولوجي - يؤسس تنويع المقاربات بشرط تكاملها في البحث عن الدلالات القصوى النابعة من صميم المجتمع ذاته. وحتى تستقيم تأويلات هذه «الظاهرات» وتكون على قدر كبير من الموضوعية يتراءى لنا منطقيا الإنطلاق من الفعل التاريخي إلى الفعل الرمزي لا العكس. وهذا التمشي سينقل مدار البحث من الظاهر والمؤسساتي إلى الهامشي والمنسي والمسكوت عنه

في الواقع اليومي الذي «تكابده» الذات العربية المعاصرة.

ولو تمعنا مفهوم القيمة (La Valeur) لوجدنا أن نسغها ينبع من جدلية متميزة كان قد نعتها عبد الوهاب بوحديبة بأنها «مبادلة» (Réciprocité) بين المنشود والموجود (أي الوضعيات الحقيقية الحية والمتبدلة(17). لذا وحتى نعايش زماننا بأكثر قدر ممكن من الاستقرار وتجسيما لما نتخذه قيما لنا ترى كلا منا يجتهد - صراحة أو ضمنيا - ليتكيّف مع واقعه. ولا نتعسف إذا خلصنا إلى القول إنه كتب على القيم أن تربض في العدم لولا تدخلنا الوضعي (L'intervention positive)، بل يمكن الجزم بأن الثابت والمطلق في سمات القيم هو انفتاحها على الزمن والتاريخ والممارسة اليومية.

تبقى القيمة إذن في مصاف البدهات المحمودة والصالحة في ذاتها ولكنها تحتاج إلى أن تدمج في الواقع المعيش في «الوقت الملائم». ولما كان وجود القيم الفعلي مشروطا بتدخل بشري وآني، صارت إذن موضوع خلق وإعادة خلق متواصلين. لذا يستقيم افتراض أن الأفراد والمجموعات يتمتعون «بسلطة تقديرية» (Un pouvoir d'appréciation) تسمح للباحث الناسوتي، على وجه الخصوص، بحصر ملامح الذات في سياقاتها المتنوعة.

وهكذا تتراءى القيم المرجعية المؤسسة للذات العربية المعاصرة، كما وضح ذلك عبد الوهاب بوحديبة - ونراه صائنا في هذا الحصر- «بادرة والتزاما في آن واحد. فهي بادرة بحاجة إلى أن تغذّى وأن تمنح لها فرصة حتى تخرج من العدم وتتشكل وجوديا، وهي التزام دائم ومسؤولية تنبغي ممارستها» (18).

ولعل هذه الصفة المضاعفة هي التي تؤسس نوع التمشي الملائم للإحاطة بطرفيها : فمن ناحية يستدعي الأمر إثبات صحة المبدأ الأخلاقي (المرجع القيمي) وهو يتطلب من ناحية أخرى السماح لقدرة الإبداع الإنسانية بخلق الظروف الحقيقية لتجسيم ذلك المبدأ (19).

وخلاصة القول في هذا المجال إن ما يستحق أن يستأثر باهتمامنا ليست القيمة في حد ذاتها وإنما موقفنا منها وقدرتنا على الوعي بأبعادها ثم إدماجها بعد ذلك في فضائنا العملي. وبناء على ذلك لا نبوّئ في مصاف القيم إلاّ ما توفرت فيه المرونة وهو شرط الديمومة. ولعله في هذا الشرط نفسه تكمن مشروعية تجديد القيم المؤسسة للذات العربية المعاصرة، وكذلك الحاجة إلى إحداث تجذّر جديد لها في صلب الواقع المعيش مع التطلع إلى آفاق متميزة على المعهود طبق تراتبية (hiérarchisation) قيمية جديدة.

إن ضرورة التشبع بإرادة التجاوز (La volonté de dépassement) هي في رأينا قدر المجتمعات العربية المعاصرة إذا كانت تحرص على ولوج عالم ما بعد الحداثة دون صدمات. في هذا الصدد نرى من باب الإنصاف أن نقر لمحمد أركون بالسبق في إنجاز تصور جريء يعين على تمثّل ما ندعو إليه في هذا المقام. وليس من قبيل الصدفة أن يدرج أركون مشروعه تحت إسم «الأنثروبولوجيا التطبيقية (L'anthropologie Appliquée)».

فالمشروع الأنثروبولوجي الذي رسمه الفرنسي روجيه باستيد (Roger Bastide)، وقد توسط التصورين الديكارتي والماركسي مما يسمح في نظرنا بتصنيفه في خانة الفكر ما بعد حداثي، لا يختلف جوهريا عن هواجس المقترح الأركوني الذي افترض بدءا أن الفكر الإسلامي ظل «أسيرا للمفكّر فيه (Le pensé) الذي كرسته عصور طويلة دون أن يستطيع إلقاء أسئلة ذات معنى على التراث ودون أن يلج دائرة اللامفكر فيه (L'impensé) والمستحيل التفكير فيه (L'impensable) مكتفيا بتوجيه نقد إيديولوجي للإستشراق» (20).

وعليه، فالبحث في تشخيص الذات العربية المعاصرة يجد مبرره في أكثر من مستوى منهجي وتاريخي (تجريبي) وفلسفي على وجه الخصوص لأن مشكلة الدلالة والرمز والمرجعيات ينبغي أن يعاد

طرحها في ضوء الأحوال الجديدة للوجود العربي الإسلامي. ولعله من الإنصاف التذكير هنا بأن هذا الاستنتاج يلتقي مع ما نعته الباجي القمرتي «بالمنهج الأصيل» أي ذاك الذي«لا ينفي مهمة العقل العملي ولا يهمل الامتداد الوجودي للحل العقلي» (21). فهو إذن فهم «يتركز على وعي عميق بالبعد الوجودي في سياق الواقع المعاصر»(22).

استنادا لما سبق تفصيله، نعتقد أن المقاربة الأنثروبولوجية تجعلنا نفترض أنّ المرجعيات التأسيسية للحدث التاريخي (الواقع / الفعل العربي) قائمة على نسق مطرّد من التداخل وهو ما يقتضي تقدير نسب وجود كلّ منها لضبط مياسم الذآت العربية المعاصرة في حركيتها اليومية.

كما أنّ مصداقية تشخيص ملامح هذه الذآت تتوقّف على الوعي الدقيق بتمفصل (l'articulation) تلك المرجعيات والذي تطغى عليه سمة التقابل. لذا حريّ بالباحث أن ينفذ إلى الآليات الباطنية التي يقوم عليها تفاعل تلك المرجعيات (23).

وممّا تفيدنا به المقاربة الأنثروبولوجية لفهم طبيعة هذا التفاعل هو إبراز معنى التزامن بين العوامل الفاعلة ولربّما تصالحها (compromis) الظرفي لمواجهة مقتضيات الحياة أي سياقاتها المتنوعة. وهذا ما أسهب بيار تاب (Pierre TAP) في إيضاحه بعد أن افترض أنّ "كلّ هوية هي أصلا كتلة من التناقضات وفضاء يحوي الواقعي والخيالي على السواء، وهي أيضا مصدر النزاعات والأوهام ومجال لا متناه ذو حدود متغيّرة، وهي أخيرا حقب أعادت بناءها الذاكرة" (24).

لم تعد الذآت (أو الهويّة) اذن معطى ثابتا. إنّ تجلّياتها صارت رهينة ما ينعت "بالموقف الاستراتيجي"(25)؛ فهو الذي يشكل الصورة بمياسمها حسب مقتضيات السياق التاريخي والضرورة الحياتية. وهذا ما يؤدّي في رأينا إلى بروز ظاهرة أو "منطق الانتماء المتعدّدة" (la logique d'appartenance multiple)، والذي يتوقف تجسيمه على ارادة الفرد نفسه. ونعتقد أنّ هذه القدرة على الاجتياز هي وعاء التجديد ومنطلقه، إذ بفضله يمكن للأفراد والمجموعات أن يعيدوا صياغة المنظومة القيمية وتشكيل ملامح الهويّة وإدماج معطيات جديدة في أنساق السلوك الجماعي. وهكذا يصبح التموضع بين مرجعيات متعدّدة غير مذموم نظرا لما فيه من إضافة وإفادة. فهذا التموضع ينمّ عن قدرة على حسن التفاعل مع المقتضيات الآنية والتوفّق إلى التوظيف الملائم لأنواع الرأسمال الرمزي المتوفّرة والملزمة.

بفضل المقاربة الأنثروبولوجية يثبت لنا – مرّة أخرى- أنّ قدر الذآت العربية المعاصرة هو تحيين مرجعياتها التأسيسية، ولكن بجرأة وتصرّف غير معهودين (26).

الهوامش والإحالات

(1) في تدقيق مصطلح الحداثة وخلفياته يمكن الاستئناس بتحليل علي المزغني في مقاله "الحداثة والقانون" أنظر علي المزغني وسليم اللغماني: مقالات في الحداثة والقانون. دار الجنوب للنشر – تونس 1994. ص 13– 36.

(2) أنظر أطروحتنا:

Adel BEN NASR : Conflits conjugaux et réponses judiciaires. Le cas de la Tunisie. Essai d'anthropologie juridique. Université de Paris 1. Panthéon - Sorbonne, 1998, 357p.

(3) نعتبر عمل ألفة يوسف حول "تعدد المعنى في القرآن" من المساهمات التمهيدية اللازمة لاستيعاب قضايا

الأداء التداولي (L'usage) وما يحيل عليه مصطلحا "مقام" و"سياق" وكلها مداخل تنير الباحث في الإلمام بمفهوم "المعيار" الذي تقتفي آثاره الأنتروبولوجيا المجتمعية والقانونية.

أنظر كتابها: تعدد المعنى في القرآن. بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن. دار سحر للنشر، كلية الآداب – منوبة 2003، 495.

(4) أنظر في هذا الصدد :

Le BOT JM : Aux fondements du lien social. Introduction à une sociologie de la personne. Paris, L'Harmattan, 2002.

(5) تبدو أعمال جون نوال فيريي مفيدة في هذا المجال. أنظر :

J.N Ferrié : «Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés du Maghreb» in Peuples méditerranéens, n° 54 - 55, janvier - juin 1991, pp 229 - 246.

(6) علي المزغني وسليم اللغماني، المرجع السابق، ص 49.

(7) صغنا هذا التعبير بعد الاستئناس بالفكرة الرئيسية المنسوبة خاصة إلى Denise Jodelet.

أنظر: Denise Jedelet : les représentations sociales, Paris, PUF, 1994

(8) أنظر في هذا الصدد :

J.N Ferrié : «Le choix et l'aléatoire, remarque sur l'historicité dans l'écologie humaine», Ecologie humaine, 1989, VI, p2 et s.

(9) هذا ما لمسناه في ثنايا الخلاصات التي توصلت إليها أعمال الملتقى الذي نظم بمدينة الحمامات من 18 إلى 20 ماي 1999. وصدر بالفرنسية تحت عنوان :

Modernité et pratiques sociologiques. Sous la direction de Dorra MAHFOUDH et Lilia Ben SALEM, centre de Publication Universitaire Tunis 2000, 521p.

(10) كلود ليفي شتروس :«حقل الأنتروبولوجيا»، ترجمة حسن قبيسي – الحرية / الكراس الفكري، 10 فيفري 2004، ص12.

(11) الحرية / الكراس الفكري، الثلاثاء 2004/02/24، ص 9.

(12) لقد وجدنا عند كمال عمران تعبيرا يزيد مقصدنا إيضاحا وذلك حين أقرّ في مستهل تأمله في الثقافة الإسلامية بأنه «ليس التجريب بحثا في التعاليم (الإسلامية) ذاتها بل هو نظر في إجرائها صلب الحياة الاجتماعية؛ فالتجريب هو الممارسة التي توفر صورة عن احتضان المجتمع الإسلامي لتلك التعاليم». كمال عمران : الثقافة الإسلامية مظاهر من التجريب والتجديد الدار التونسية للنشر (سلسلة موافقات) 1992،ص14.

(13) المرجع نفسه، ص 13.

(14) المرجع نفسه، ص 15.

(15) الكراس الفكري، المرجع السابق، ص 13.

(16) محمد الكحلاوي : أضواء على كتاب منصف قوجة "في جذور الفكر العربي": الحياة الثقافية، السنة 28 – العدد 149، نوفمبر 2003، ص 137.

(17) Abdelwaheb BOUHDIBA : Quêtes Sociologiques, Cérés, 1995, p188 ets.

(18) المرجع نفسه، ص 190.

(19) المرجع نفسه، ص 190.

(20) فوزي البدوي : ص«الإسلاميات التطبيقية والاستشراق الكلاسيكي» الحرية –الكراس الفكري – العدد 13، 13 جانفي 2004، ص 27.

(21) الباجي القمرتي : الإجتهاد وعلاقته بالخطاب الديني (سلسلة موافقات)، الدار التونسية للنشر، 1993، ص 76.

(22) المرجع نفسه، 56.

(23) نعتقد أن بوتيني (Boutinet) لم يجانب الصواب، حين اعتبر أن تشخيص الذات هو مسألة "مقادير" (Dosages) ينبغي حصرها لمعرفة درجة توظيف المرجعيات المتوفرة.

أنظر : J.P Boutinet : « Identité, identification et projet » in Revue d'éthnopsychologie, 1/1980, pp3- 31.

(24) Pièrre TAP : Identités Collectives et changements sociaux, Privat, 1979, p11.

(25) Bertrand Poche : « Le groupe territorial et son identité au- delà de la crise politique» in Identité communauté. S/dir. De Nadir Maarouf, Paris, L'Harmattan, 1995, p72.

(26) نعتقد أن الاستئناس بالأعمال التي ينجزها مخبر الأنثروبولوجيا القانونية بباريس (جامعة السوربون)، باريس 1 هو مدخل مفيد وطريف لتصور أنماط من التجديد الجريء.

ويمكن أن نحيل في هذا الصدد على مساهمتين، الأولى لمؤسس المخبر والثانية لمديره الحالي، وهي على التوالي :

* Michel Alliot : «Les Droits de l'homme dans le monde. Le dit et le tut » in L'Année francophone internationale, Québec, édition 1995.

* Etienne Le Roy : «Reproblématiser l'Etat africain» , Bulletin du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, n°19, 1994, pp 76 - 81.



التّقدّم وأسسه في تفكير الطّاهر الحدّاد

جمال الدين دراويل (*)

التمهيد:

إنّ رصد تاريخ الأفكار من المنظور الذي يعتبر الفكر البشري مرتبطا بعضه ببعض على نحو تكون فيه الإشكاليات والحلول إنسانيّة، يوقفنا على أنّ فكرة التقدّم ارتبطت بالوجود البشري، واقترنت بالإنسان منذ وجد على الأرض وباشر الحياة.

فالتّوق اللاّمتناهي إلى الأفضل والسّعي الذي لا يتوقّف نحو الكمال المنشود أمران مرتكزان في الطبيعة الإنسانية، بما يجعل تفكير الإنسان ونشاطه يرنوان على الدّوام إلى الأفضل ويتطلّعان إلى أشكال أرقى في الحياة.

ولـمّا كانت «قوّة العقل» الصفة المميّزة التي تعرّف الإنسان، لزم أن تتجاوز قدراته الاستعدادات الطبيعية للتغذّي (التي يشترك فيها مع النباتات) وقدراته على الحسّ والتنقّل (التي يشترك فيها مع الحيوانات)، إذ الإنسان يتعقّل ويفكّر ويتساءل ويبحث ويحلّل ويركّب لجعل العالم الذي يعيش فيه مفهوما بالنسبة إليه، وقابلا أن يسير إلى الأفضل. ومنذ القديم دعا سقراط (ت 399 ق.م) إلى أن لا نكون راضين بالعادة والرأي السائد والهوى الشعبي، بل ينبغي أن نستخدم العقل لتحليل معتقداتنا ومفاهيمنا وسلوكاتنا وإخضاعها للفحص النقدي وأن نتابع المحاجّة العقلية إلى حيث ترشدنا، وشدّد على أنّ «الحياة التي لا تمتحن غير جديرة بالعيش»(1). فتميّز الإنسان بالعقل يستوجب منه العمل بمقتضاه نظرا وبحثا وتسائلا وتحليلا وصولا إلى أعلى درجة من التمدّن والتحضّر المتاحة في وقته.

وفي هذا السياق اعتبر الراغب الإصبهاني (ت 502 هـ 1109م) أنّ «حقّ العاقل أن يبذل جهده في اكتساب ما فيه مصلحة... وبلوغ الأعلى فالأعلى منه على الترتيب»(2).

فالجمود والرضى بالموجود من الخاصيات التي تتعارض مع الإنسان بمقتضى ماهيته العقلية، وهو ما دعا ابن الجوزي (ت 597 هـ 1201م) إلى القول: «إنّ من أعمل فكره الصافي دلّه على طلب أشرف المقامات ونهاه عن الرضى بالنّقص في كل حال، فينبغي للعاقل أن ينتهي إلى غاية ما يمكنه. فلو كان يتصوّر للآدميّ صعود السماوات لرأيت من أقبح النقائص رضاه بالأرض، ولو كانت النبوّة تحصّل بالاجتهاد رأيت المقصّر في تحصيلها في حضيض»(3).

وفي العصر الحديث، حين عرّف إيمانويل كانط (Emanuel Kant) (ت 1804) (الأنوار) قال: «هي قدرة الإنسان على تجاوز قصوره الذي كان هو سببا فيه»(4).

وينطوي التعريف الكانطي للأنوار على حقيقة ارتباط التقدّم الإنساني بالقوّة العقلية، من جهة أن قدرة الإنسان

* باحث جامعي (بيت الحكمة).

على تجاوز أخطائه وقصوره لا تكون قابلة للتّحقيق إلاّ إذا استطاع التخلّص من سطوة الهوى والعادة والطبيعة ومن هيمنة الدولة والطبقة والآلة، ومن تأثير التعصّب الدّيني والقومي، فيتمحّض فعله للعقلانيّة ليصل إلى درجة من الاستقلال الذّاتي والانتصار الرّوحي فيكتسب فكره ونشاطه حريّتهما من خلال النظر والعمل المتحرّرين اللذين يقومان على «توليد الاختلاف والتنوّع والمغايرة»(5). بما يسمح له بتنشيط ما هو مهمّش وإثارة ما هو مكبوت ومسكوت عنه، وكشف ما هو محجوب ومغطّى، واستدعاء ما استبعده «العقل التقليدي» بذريعة عدم تلاؤمه مع «نسقيّة العقل ووحدانيته». ومن ثمّ يتسنّى استخراج الحقائق من العتمة وفهم الظواهر والأشياء على حقيقتها وعلى ما هي عليه في مواقع الوجود الفعلي، ويتمّ استجلاب المصالح والمنافع من أسبابها الحقيقية لا الموهومة، وهكذا ينعقد عمل الإنسان على تدبّر عقلي وتصميم أخلاقي، فيكون عطاؤه وإبداعه بمقدار ما أحرزه من «التدبّر العقلي والتصميم الأخلاقي»، وبذلك تتسع دائرة الابداع والفعل الحضاري المثمر في المجتمع الإنساني بحسب اتساع دائرة التحرّر والتعقّل والمسؤولية الأخلاقية لدى أفراده وجماعته سواء بسواء.

تلك حقيقة التقدّم الذي دار حوله السؤال المركزي للإصلاحية العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: لماذا تخلّف المسلمون وتقدّم غيرهم؟. ومثل كتاب «أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك» للوزير خير الدين التونسي (ت 1890) أبرز ما تمخّض نظريا عن الفكر الإصلاحي التونسي في القرن التاسع عشر. وفيه عالج إشكالية التقدّم وأرجع النهوض «المشاهد في الممالك الأوروباوية بالعيان وليس بعده بيان»(6) إلى تمثّل المجتمع الأوربي للحقائق السابقة والعمل بها، وبيّن أنّها في مجملها تعود إلى ثلاث دعائم (العدل/ الحرية/ العقل) حيث قال: «وإنّما بلغوا تلك الغايات والتقدّم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي (الحرية والعدل) وتسهيل طرق الثورة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة (العقل والبحث العلمي)(7).

وقد تغذّى الوعي الفكري والسياسي التونسي في بداية القرن العشرين ـ وفكر الحداد معبّر عنه ـ بأفكار خير الدين وبمكتسبات الفكر الحديث، واتّسعت لديه حدّة الشعور بالحقيقة المؤلمة المتمثّلة في اتّساع الفجوة بين المجتمعات العربية الإسلامية والمجتمعات الأوربية التي سبقتها في مجال التقدّم وامتلاك مقوّمات القوّة العلمية والصناعية والعسكرية سبقا بعيدا.

وأدركت الطلائع الفكرية والسياسية أن سبيل التقدّم والإسهام بثقة وتبصرّ في الحركة الحضارية التي لا تعرف التوقّف، كامن في روح التحرّر والعقلانية التي بها تنمو الشخصية الإنسانية وتنشط قواها وطاقاتها وتزدهر قدرتها على الفعل البنّاء المثمر من خلال البحث والتواصل مع الآخر الثقافي أخذا وعطاء، بعيدا عن هواجس الصّراع والاستعلاء الموهوم والدّفاع الطبيعي عن الذّات، بما يؤدّي إلى دفع حركة التمدّن والتحضرّ التي يمثل الإنسان منطلقها وغايتها ومحورها الذي تدور حوله.

1 ـ مفهوم التقدّم عند الطاهر الحدّاد:

يعتبر الطاهر الحدّاد (1889ـ 1935) من طلائع المثقفين العضويين ـ بحسب مصطلح المفكرّ الإيطالي الماركسي أنطونيو قرامشي (A. Gramsci) بالبلاد التونسية خلال الثلث الأول من القرن العشرين.

فقد ارتبط الحدّاد بقضايا المجتمع التونسي وكان من مؤسّسي الحزب الحرّ الدستوري التونسي سنة 1920 والحركة النقابية التونسية سنة 1924 ومن رافعي لواء تحرير المرأة من خلال كتابه «إمرأتنا في الشريعة والمجتمع» الصادر سنة 1930 .

واتّسمت أفكار الحدّاد بالجرأة في إبداء الرأي وعدم التردّد في كشف المغطّى وإثارة المسكوت عنه والانفكاك من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية التي تتحمّل ـ في

رأيه ـ وزر التخلّف والانحطاط بما أشاعته من اعتقادات عطّلت العقل عن التفكير والنّظر وغلت الأيدي عن الفعل والحركة، وكرّست عقلية الاطمئنان والوثوق والرضى الموجود وآثرت «برد اليقين» على الجرأة في البحث إزاء ما يتغيّر ويتحول، وهو ما دعا الحدّاد إلى القول بأن انهيار المجتمع التونسي خاصّة والمجتمعات العربية الإسلامية عامّة راجع إلى «أوهام اعتقدناها وعادات مهلكة وفظيعة حكّمناها في رقابنا»(8).

وبمقتضى المسؤولية المعرفيّة والتاريخيّة والوطنية انبرى الحدّاد لتطهير المجتمع التونسي من «الأفكار القاتلة»(9) والعمل على «نفخ روح الحياة والنمو»(10) في الشعب التونسي وعيا بأنّ الشعوب التي «لا تكون فيها قوّة مستمدّة من ذاتها تسير بها نحو الغايات التي تحدّدها، تبقى خاسرة آمالها في الحياة»(10). وأدرك الحدّاد بنظره الاستشرافي أنّ التحولات السياسية لا يمكن أن تحصل عفوا، وأنّ المكاسب والحقوق التي تدفع حياة النّاس إلى الأفضل وتحقّق لهم التقدّم المنشود، ليست منّة إلهيّة أو منحة سياسية فـ«أيّ من الحكومات جاءت من نفسها مختارة إلى هذا الصدق والإخلاص (تجاه الشعب) دون أن تكون مدفوعة بتيار قوي من الشعب الذي تكاتف ضمن جمعيات حيّة (مكوّنات المجتمع المدني) تختلف طرقها في العمل وتتّحد غايتها في إرغام الحكومة على تحسين مؤسسات الشعب وحمايتها والرّضوخ إلى سلطانه الشرعي الذي ما احتيج للحكومات إلاّ لتخدمه» (11).

ولم يغب عن الحدّاد أنّ فكرة التقدّم والتوق الدائم إلى الأفضل نابعة من قوّة العقل التي تميّز بها الإنسان ليفهم بها الحياة ويجعلها سائرة إلى الأمام. فبيّن أنّ من مقتضيات قوّة العقل أن لا يرضى الإنسان بالوضع الذي هو عليه بل ينبغي له أن يسعى باستمرار «لتحسين الإنتاج الطبيعي»(12)، الذي به تتقدّم مدنيته من طور إلى طور في نسق تصاعدي مرتبط بزيادة قدرته على البحث والفعل، فتتراكم مكاسبه وتكتمل معاني الإنسانيّة فيه.

وفي هذا الإطار اعتبر الحدّاد أنّ الإسلام في حقيقته وجوهره عامل من عوامل التقدّم لأنّه «دين الإصلاح ومنبعه الذي لا ينضب»(13) وهو «القوّة التي فتحت مغالق الدنّيا في وجه العرب خاصّة والمسلمين عامّة وجعلتهم الورثة والحفظة لمدنية العالم»(14)، بتمكينهم من فهم آليات التقدّم ووسائله وتمثّلها في فكرهم وممارستهم.

2 ـ أسس التقدّم عند الحدّاد :

أ ـ تغيير الذهنيّــة :

يرى الحدّاد أنّ التقدّم يتمّ أوّل ما يتمّ عبر تغيير الذّهنيّة الذي يحولّ الشعوب من «عبيد وضعوا في الأغلال فلانوا لها وبشّوا للحياة وهم فيها»(15) إلى شعوب حرّة «تضع مثلا أعلى تنشده لترقية حياتها، وتشعر بحاجتها إليه أكثر من شعورها بالحاجة إلى المعاش اليومي»(16).

فحبّ الحياة والإقبال عليها والتعلّق بالحريّة والسيادة والقوّة «لا يوجد إلاّ في أعماق النفس الشاعرة (بالمسؤولية) والفكر الذي يشعّ بالنّور، وإذا كانت النفس والعقل ساكنين مظلمين فإنّ مجرّد الشعور بالآلام وضيق النفس منها لا يؤهّل الأمّة لشيء، إلاّ أن تكون آلة صمّاء بيد أخرى تديرها حسب أغراضها وبرامجها»(17).

ويقوم تغيير الذهنية فيما يرى الحدّاد على دعائم ثلاث :

* الوعي التاريخي:

شدّ الحدّاد على أنّ حالة الجمود التي هيمنت على العقول وعلى مؤسسات المجتمع التونسي. ناشئة من الإعراض عن الوعي بالتاريخ وبالتحولات التي هزّت بني العالم التقليدي من القواعد، بينما الشعب (نخبا وجمهورا) في غفلة عن الحقائق التي فرضها الواقع الجديد، وعمّا تقتضيه من وعي جديد متجدّد ضروري للتجاوز. ومن

مستلزمات هذا الوعي الجديد - في نظر الحدّاد - قراءة المجتمع التونسي وتحليل مكوّنات نسيجه الاجتماعي والكشف عن المعضلات التي أعاقته عن التقدّم من جهة، والمعرفة «بأحوال الدنيا»(18) من خلال التشبّع «بتاريخ الإنسان والحقّ الطبيعي، والحياة الاشتراكية، وأوفق نظام اجتماعي تتمّ به سعادة الإنسان»(19) من جهة ثانية، على أن يتمّ ذلك في إطار الانفتاح على الآخر الثقافي والتواصل معه بعيدا عن هواجس الصّراع والدفّاع الطبيعي عن الذّات، ودون حرج من مساهمة الآخر الثقافي في إغناء الأفكار والتجارب الخاصة.

وفي هذا الإطار وقف الحدّاد بوعيه الاستشرافي على أنّ العالم الذي كان مترامي الأطراف في التصورّ القديم، أصبح في العصر الحاضر بمثابة القطر الواحد، فمصالح الشعوب قد تداخلت وتشابكت على نحو جعل التواصل والتثاقف وتبادل المصالح والمنافع من الضرورات التي يحتّمها العصر فقال: «بتجددّ الحاجات ونموّها مع الإنسان، احتاجت الجماعات إلى التعارف والتعاون على الإنتاج وتوزيع الحاجات وتبادل المنتجات، فنشأت في العالم شعوب تعارفت بقدر ما سمح به العلم من قرب المواصلات»(20).

وعلى ذلك لم ير الحدّاد غضاضة في الاستنارة بتاريخ النهضة الأوروبية وبتجربة الحركة الاشتراكية، وفي الاستلهام من أفكار «الأستاذ كارل ماركس الألماني الذي عدّ كتابه (راس المال) غاية أحلام الإنسانية ومبدأ يقوم على أعضاد العمّال المخلصين البارزين»(21). وأقام الدلّيل من خلال ما ورد في كتابه «العمّال التونسيون وظهور الحركة النقابية» الصادر سنة 1927 على أنّ التمسك بـ «الهوية» و«الخصوصية» لا ينبغي أن يمثّل حائلا دون تواصل الإنسان مع الإنسان وتلاقح الأفكار مع الأفكار واحتكاك التجارب بالتجارب بعيدا عن حدود الجغرافيا وتنوّع الثقافات والأديان واختلاف الألسنة والأجناس. كما برهن من خلال قراءته لتاريخ المجتمعات الحديثة واستيعابه للتحولات الاجتماعية التي حصلت بها، على إدراكه للدور الخطير الذي صارت الحركات الاجتماعية و«مؤسسات المجتمع المدني» تضطلع به من أجل الحفاظ على التوازن الاجتماعي من ناحية وإعطاء المكاسب والحقوق التي يتمتّع بها الأفراد والجماعات طابع الاستمرار والتوسّع من ناحية ثانية، فـ«الحركة السياسية وحدها لا تكفي لإفهام الحكومة ما يطلب الشعب منها، بل يلزم أن تنضاف إليها نهضة العلم والاقتصاد وتأسيس المؤسّسات لذلك»(22)، وهو ما دعاه في مستوى الممارسة إلى الانفصال عن الحزب الحرّ الدّستوري التونسي حين لم يجد من غالبية قادته تفهما لأهميّة الحركة النقابية ولدورها في إحداث الحراك الاجتماعي الذي يمثّل إحدى أبرز أدوات التغيير والتقدّم إلى الأفضل في المجتمع الحديث.

فالمجتمعات - كما بيّن الحدّاد - في حركة دائمة وتحولّ مستمرّ و«الحياة دائما تسير وتتشكّل بلا انقطاع»(23)، وإنّ من أبرز عوامل الاستلاب الذّاتي المعطّل لهذه الحركة والمانع للتقدّم تَمثّلُ الحياة في أذهاننا «واقفة عند حدّ ما أخرج لنا الأسلاف من الأفكار والحوادث»(24) بحيث يفكرّ أهل القرن الرّابع عشر الهجري كأهل القرن العاشر أو التاسع.

في ضوء ما تقدّم أكّد الحدّاد على ضرورة الوعي التاريخي الذي يقتضي فهم الواقع المحليّ وفهم ما يجري في العالم من تحولّات وإدراك استحقاقات المرحلة التاريخية فهما وممارسة. كما يقتضي التعامل مع الماضي على أساس «أنّ ما يتّصل منه بحاضرها صلة نفع ينبغي أن يبقى وهو قليل، وأنّ ما يتّصل بنا صلة ضرّ معطّل ينبغي قطعه وهو الكثير»(25). واعتبر الحدّاد أنّ إصلاح المنظومة التعليمية له الدور البارز في تحقيق الهدف السابق.

* إصلاح التعليم

مثّل الإصلاح التربوي أبرز محاور الاهتمام لدى الحركة الإصلاحية العربية عامةّ والتونسية خاصةّ. ويعدّ تأسيس المدرسة الصادقية سنة 1875 على يدي الوزير

المصلح خير الدّين أهمّ الإنجازات العملية لهذه الحركة في أواخر القرن التاسع عشر.

فلا غرو أن تكون مسألة إصلاح التعليم أبرز اهتمامات الطّاهر الحدّاد الذي استلهم من الفكر الإصلاحيّ بقدر ما انفتح على الفكر الحداثي، فأدرك من خلال هذا وذاك أنّ تغيير الذهنيّة ونقل المجتمع التونسي من «التجديد» إلى «التحديث» يمرّ أوّل ما يمرّ عبر المؤسسة التعليميّة التي تتحمّل مسؤولية جسيمة في حمل رسالة التنوير وإعداد النّخب الجديدة والإسهام في نحت المستقبل الأفضل.

وهذا ما دعاه إلى القول بقدر كبير من الصرامة إنّ مسألة التعليم «يجب أن يعتبرها التونسيون مسألة موت أو حياة»(26).

والموت والحياة في هذا السياق حضاريان، إذ الموت أن نرضى بالجهل ونقبع في سجن الماضي وأسر التقاليد، والحياة «أن نحمي جوهرنا من الاندثار بإحياء لغتنا وآدابنا مع درس علوم الحياة بلساننا... وأن نملك القدرة على الحياة بذاتيتنا»(27).

ونبّه الحدّاد إلى أنّ التعليم لا يكون قادرا على تغيير الذهنيّة وتنمية الشخصية وتشكيل النخب الجديدة التي يعوّل عليها في المستقبل لإحداث الحراك الاجتماعي والفكري الذي به يتاح للمجتمع أن يساير التحوّلات وأن يكون في قلب الحركة الحضارية لا على هامشها، إلاّ إذا تأسّس على «احترام الرأي وحرية الفكر»(28).

ومدار كتاب الحدّاد «التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة» الصادر في الثلاثينات من القرن العشرين على أنّ:

- التعليم يحتاج إلى الحريّة أكثر من احتياجه إلى المراقبة من منطلق أنّ «التفكير بدء الحياة ولكنّنا نضع في وجهه سلاح التكفير لنثير عليه الشعب. فمن أين نبدأ الحياة التي نطلبها للشعب؟» (29).

- العلم يقوم ويزدهر بالنقد والتمحيص لا بالتّسليم والوثوق، فعقلية التسليم توقف حركة المعرفة فتبقى العلوم كحالها يوم تركها أهلها، ونبقى نحن كأصوات الفونغراف نحكي عن عقلية الماضي البعيد ونحكم على أحوالنا بعين ما حكوا به عن أحوالهم، كأن لا فرق بيننا وبينهم رغم تطوّر العصور وأهلها»(30).

- المجتمعات تنهض وتتقدّم بالعلوم العصرية التي يتحقّق بها الإعمار والإثمار، والانكفاء إلى العلوم الدينيّة واللّغويّة والأدبية دون سواها، خروج عن مسار الحركة الحضارية وقبول بالبقاء على هامشها.

وانتهى الحدّاد في آخر كتابه إلى أن «لا إصلاح ما لم تصلح العقول بالفكر، والهمم بالعمل حتّى نعقد لبلادنا وللمعهد (جامع الزيتونة) إكليل فخر كما تفعل كلّ أمّة ناهضة في هذا العالم»(31)، ولا مراء أنّ للنخب في هذه العملية التربوية الجليلة القسط الأوفر من المسؤولية.

*** دور النخبة:**

تمثّل النخبة في كلّ مجتمع طليعته التي تتلقّى المشاعر وتصوغ الوعي الجماعي وتحوله إلى إرادة، وتنقل الإرادة إلى إنجازات نابعة من رؤية متكاملة، ومعبّرة عن الحاجات الرّاهنة للجماعة وعن طموحاتها وآمالها في مستقبل أفضل.

ولا يتسنّى للنخبة القيام بهذا الدّور الخطير وإنجاز هذه الرسالة النبيلة إلاّ إذا امتزج لديها الوعي التّاريخي - كما أسلفنا الذّكر - بإدراك مسؤولياتها الأخلاقية والمعرفية إزاء المجتمع باعتبار النّخب صفوة ما أنتجه هذا المجتمع متكبّدا في سبيل ذلك تضحيات وتكاليف.

أمّا إذا كانت هذه النّخب مديرة ظهورها لحركة التّاريخ ومتنكّبة عمّا تستوجبه حقائق التحوّلات التي تحدث على أرض الواقع، سائرة بلا دليل، غاية ما ترنو إليه الحصول على مصالح ضيّقة ولو على حساب مسؤولياتها الأخلاقية والمعرفية والتاريخيّة والوطنية، فإنّ ذلك ينتهي بها إلى التآكل والتداعي لتكون مظهرا آخر من مظاهر الأزمة التي تتسارع بها وتيرة الانهيار الاجتماعي، وتتضاعف حدّة التخلّف.

وقد دلّ التّاريخ الأوروبي الحديث الذي اتّخذه الحدّاد نقطة ارتكاز في فهم التحولات التي شهدها المجتمع الحديث، أنّ من أهمّ عوامل النّهضة والتقدّم التي أحرزتها المجتمعات الأوروبية أنّها «رزقت أبناء بارّين سهّل لهم العلم أن يكونوا من الأبطال المنتشلين لها من هوة الألم والموت»(32). كما دلّت الحركات الاجتماعية التي ساهمت بقسط وافر في تقدّم المجتمعات الحديثة أنّها مدينة في نجاحها وفيما نالته من مكاسب لرجال من العلماء المنقطعين لخدمة الإنسانيّة»(33).

وفي مقابل ذلك، أسف الحدّاد لحال النخبة التونسيّة في عصره ممثّلة بالخصوص في مدرّسي الجامع الأعظم وأعضاء نظارته العلميّة لأنّهم «جروا على خلاف ذلك فأيّدوا الموروث عن شيوخهم وحرّموا رائحة التفكير المستقلّ في عامّة العلوم، وشنّعوا على من يتظاهر بشيء من الرأي المخالف للمألوف»(34)، فكانوا بذلك حجرات عثور أمام التقدّم، على خلاف ما تستوجبه رسالة العلم وواجب الوطنية والدّين من التنوير والعقلانيّة والتوق إلى الأفضل. وقد أراد الحدّاد ـ من خلال ما تقدّم ـ بيان أنّ معضلة المجتمع التونسي خاصّة والمجتمعات العربية الإسلامية عامّة معضلة ذاتية في المقام الأول راجعة في جانب من جوانبها إلى تعنّت نخبه بباعث التزمّت أو التحزّب تارة وبإيثار المصالح الشخصيّة أو الفئوية على مصلحة المجتمع تارة أخرى. وكان على وعي تامّ أنّ نكران الذّات والإخلاص للمصلحة العامّة من الصفّات العزيزة لأنّ «المفكّرين قليل ومع قلّتهم فالإخلاص أقلّ منهم»(35). إلا أنّ الحدّاد لم يعدم تفاؤلا بوجود طائفة من المثقفين ثقافة حديثة كالمحامين والأطباء والمعلمين، أناط بهم المسؤولية في «أن يرفعوا رأس الوطن عاليا بأعمالهم المتّحدة لفائدة الشعب التونسي»(36). إذ لا غنى في كلّ الأحوال لأيّ مجتمع عن نخب مسؤولة تلمّ ما يتشتّت من طاقاته وموارده، وتقف في الصفّ الأول دفاعا عن حقوقه ومكاسبه وحقّه في التقدّم إلى الأفضل.

ب ـ «الانقلاب الاجتماعي» أو ضرورة التغييرات البنيوية للمجتمع التقليدي:

عرف المجتمع التقليدي وجود فئات اجتماعية رزحت تحت سيطرة نخب المال والدّين والسلطة، وكانت هذه الفئات تحتلّ دائما المواقع السفلى أو الوسطى في التراتبيّة الاجتماعية للمجتمع التقليدي، كما كانت معدودة من «الرعاع» و«الجهلة» و«السوقة» و«السفهاء» الذين يلبّون كلّ داع إلى الفتنة والفساد(37) ومنظورا إليها على أنّ دورها لا يتجاوز خدمة «سراة القوم» بينما تُعدّ هذه الفئات (العمّال/ النّساء/ الطلبة...) في الحقيقة، القوى الاجتماعية الفاعلة (قوى الإنتاج التي تمثّل بسواعدها وبأنشطتها محرّك الدورة الاقتصادية ومنبع الثروة التي غالبا ما يستأثر بها «الكبراء» ليزدادوا رسوخا وأمنا على مستقبلهم»(38)، بينما يسلمون «القوى المنتجة» إلى حياة البؤس والغبن والخصاصة.

وقد أدرك الحدّاد أنّ أبرز التحوّلات التي عرفها المجتمع الحديث تجسّدت في استعادة هذه القوى المهمّشة والمغيّبة لمكانتها الحقيقية عن طريق «تأسيس الجمعيات والأحزاب لمصارعة رأس المال وجها لوجه... فأصابت البلاد الأوروبية من ذلك رجّات عنيفة تمخّضت في بعض البلدان الأوربية عن قيام دولة تمثّل أحلام الاشتراكيّة»(39) في إشارة إلى الثورة البلشفية في روسيا (1917) ودولة الاتحاد السوفياتي المتولّدة عنها. كما استطاعت المرأة أن تنال في المجتمع الحديث مكانة جعلتها تقف على قدم المساواة مع الرجل «في الإنتاج الماديّ وسيادة الدولة وتحمّل أعبائها»(40).

وكانت هذه التغييرات التي بمقتضاها استرجعت هذه الفئات المكانة التي هي بها جديرة من أهمّ عوامل التقدّم، لأنّها أزالت عنها الحيف والغبن وجعلتها تشعر بأنّها جزء من النسيج الاجتماعي، لا يتحقق توازن المجتمع ولا يكتمل البناء الاجتماعي إلاّ به ومن ثمّ تهيّأت الأرضيّة التي عليها تأسّس «تيّار التطوّر الحديث»(41).

كان الوعي بهذه التحوّلات وبما أحدثته من «انقلاب اجتماعي»(42) وراء انصراف الحدّاد إلى العمل في صلب الحركة الاجتماعية التي بها «تكون الأمّة شعبا»(43)، تستعيد فيه مختلف الفئات نشاطها وحيويتها وتستجمع الجماعة طاقاتها وتضطلع بدورها الحقيقي في النّماء والازدهار والتقدّم.

كما أدّى هذا الوعي إلى ترك الحدّاد للعمل السّياسي - وهو من مؤسّسي الحزب الحرّ الدّستوري سنة 1920- إذ لم يبق أحد يعتقد في «الهياج السّياسي وهو مجرّد من الأعمال الاجتماعية»(44). ولم يعد المجتمع الحديث الذي انبنت أسسه على العقلانية والحريّة وعلى قيمة الفرد يقبل أن يكون العمّال الذين يمثّلون قوى الإنتاج ومصدر الثروة ومحرك النّهضة الصناعية ومنبع تراكم رأس المال «أرقّاء في مزارع ومصانع ومتاجر أسيادهم وقد ولدوا من قبل أحرارا»(45).

كما صار ممتنعا في خضمّ التحوّلات التي شهدتها بنى العالم الجديد أن تكون المرأة «نصف الإنسان وشطر الأمّة نوعا وعددا وقوّة في الإنتاج من عامّة وجوهه»(46)، معزولة عن «القيام بدورها في النّهوض الشعبي»(47).

ولئن تركّز اهتمام الحدّاد على العمّال والمرأة فهو لم يغمض عينا عن دور فئات اجتماعيّة أخرى فاعلة ومؤثّرة في الحراك الاجتماعي وفي عملية التقدّم كالطلبة (48)، إيمانا منه بضرورة تفعيل سائر القوى الاجتماعية حتّى يتسنّى للمجتمع استرجاع كلّ قواه والاستفادة من كلّ طاقاته بلا استثناء، وذلك قوام التقدّم وركنه الركّين.

الخاتمة:

أدرك الحدّاد وهو «الشيخ الزيتوني» منذ وقت مبكّر تهاوي بُنى المجتمع التقليدي (أفكارا ومؤسّسات) وأتاح له فكره العقلانيّ الواقعيّ المنفتح، ونظره التنويريّ الاستشرافيّ الوقوف على أنّ تقدّم المجتمع التونسي خاصّة والمجتمعات العربيّة الإسلاميّة عامّة لا يكون قابلا للتحقّق إلاّ بإدراك الحقيقة السالفة (تهاوي البنى الفكرية والمؤسسية للمجتمع التقليدي) من جهة الفهم، والعمل بما تستلزمه استحقاقات ذلك نظريا وعملياً من جهة الممارسة، فصدع بذلك وسعى جاهدا إلى تمثّل هذه الاستحقاقات فكرا وممارسة، فناصره القليل وخذله الكثير، فقضى في عزّ شبابه (36 سنة) لكنّ أفكاره مازالت حيّة ومازال الكثير منها يحتفظ براهنيته. كما أنّ مسيرته، وكيفية تشكّل ذهنيته وتطوّرها مازالت في حاجة إلى البحث والمسائلة.

الهوامش والإحالات

(1) - كوتنغهام (جون)، العقلانيّة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحاضري، حلب سوريا ط 1 - 1997 - ص 13.
(2) - الإصبهاني (الراغب)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مكتبة الكليات الأزهريّة، القاهرة مصر ط 1 - 1973، ص 50.
(3) - ابن الجوزي (عبد الرحمان)، صيد الخاطر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د. ت. ص 159.
(4) - Kant (E), Qu'est ce que les lumières ? t.r. Fr.Garnier, Paris 1994, p.12.
(5) - التريكي (فتحي)، العقل والحريّة، منشورات تبر الزمان، تونس 1998، ص 42.
(6) - التونسي (خير الدين)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيت الحكمة تونس، 2000 ج 1 ص 98.
(7) - المرجع نفسه ص 105.
(8) - الحدّاد (الطاهر)، الأعمال الكاملة، وزارة الثقافة، الدّار العربية للكتاب تونس، 1999 ج 3، ص 20.
(9) - الحدّاد (الطاهر)، العمال التونسيون وظهور الحركة الثقافية، صامد للنشر والتوزيع صفاقس تونس، 1997، ص 238.
(10) - المصدر نفسه ص 154.

(11) ـ المصدر نفسه ص 44.
(12) ـ المصدر نفسه ص 15.
(13) ـ الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج3، ص 20.
(14) ـ الأعمال الكاملة، م. نفسه ج 3 ص 272.
(15) ـ المصدر نفسه، ج 3، ص 284.
(16) ـ المصدر نفسه، ج 3، ص 204.
(17) ـ العمّال التونسيون، المصدر نفسه، ص 154.
(18) ـ الأعمال الكاملة، المصدر نفسه، ج3، ص 287.
(19) ـ العمال التونسيون، المصدر نفسه ص 22 .
(20) ـ المصدر نفسه ص 15.
(21) ـ المصدر نفسه ص 22.
(22) ـ المصدر نفسه ص 45.
* يستثني أحمد توفيق المدني وحمودة المستيري، انظر حياة كفاح لأحمد توفيق المدني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ج 1 ص 286 .
(23) ـ الأعمال الكاملة، المصدر نفسه. ج 3، ص 272.
(24) المصدر نفسه، ج3، ص 272.
(25) ـ المصدر نفسه، ج3، ص 277.
(26) ـ الحدّاد (الطّاهر)، التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، الدار التونسية للنّشر 1981 ص 35 .
(27) ـ المصدر نفسه ص 25.
(28) ـ المصدر نفسه ص 38.
(29) ـ الأعمال الكاملة، ج3، ص 196.
(30) التعليم الإسلامي، المصدر نفسه ص 65 .
(31) ـ المصدر نفسه ص 65.
(32) ـ العمّال التونسيون، المصدر نفسه، ص 19 .
(33) ـ المصدر نفسه ص 22.
(34) ـ التعليم الإسلامي، المصدر نفسه ص 64.
(35) ـ العمّال التونسيّون، المصدر نفسه 46.
(36) ـ الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج3، ص 147.
(37) ـ جماعي، المغيّبون في تاريخ تونس الاجتماعي، بيت الحكمة قرطاج تونس، 1999 ص 5 و6.
(38) ـ العمال التونسيون، المصدر نفسه ص 17.
(39) ـ المصدر نفسه ص 23.
(40) ـ الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج3، ص 17.
(41) ـ المصدر نفسه، ج3، ص 19.
(42) ـ العمال التونسيون، المصدر نفسه، ص 153.
(43) ـ المصدر نفسه ص 237.
(44) ـ المصدر نفسه ص 237.
(45) ـ المصدر نفسه ص 16.
(46) ـ الأعمال الكاملة، المصدر نفسه ج 3، ص 16.
(47) ـ المصدر نفسه ص 16.
(48) ـ التعليم الإسلامي، المصدر نفسه ص 29 ـ 30 .

الفلسفة التأويلية والفهم بين مرجعيتين

محمد الكحلاوي (*)

لقد تأكد راهنا أن فلسفة التأويل أو الفلسفة التأويلية المصطلح عليها في الثقافات الأجنبية بـ:الهرمونوطيقا Herménetique** صارت تمثل مشغلا فكريا ومعرفيا هاما يتجاوز شغل الفلاسفة واهتماماتهم - إذا كانوا هم المسؤولون بدرجة أولى عن تنظير علوم التأويل وفلسفته - إلى حقول معرفية وأدبية وفنية جمالية أخرى كالنقد الأدبي وقراءة الأعمال الشعرية حيث يظهر مفهوم التأويلية رديفا لمفهوم التلقي أو جمالية التلقي أولتفسيرالنصوص الدينية خاصة الكتابية منها، ومردّ ذلك يعود في مجمله إلى ماتتيحه فلسفة التأويل من إمكانات واسعة للفهم والقراءة مما يجعل عملية التفسير عملية إنتاج معرفي مستمر، وفعلا خلاقا لمعان جديدة، من شأنه أن يتجاوز القراءات الدوغمائية (الوثوقية) والتفاسير المغلقة للنص وللمقول، ولعل مثل هذه الأهمية المتنامية لمبحث التأويل وفلسفته في الفكر الانساني المعاصر، جعلت أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين الراحل هانز جورج غادمير H.G.Gadamer (ت 2002) يذهب للقول: إن الهرمينوطيقا (الفلسفة التأويلية) قد أصبحت الآن «تقليدا ثابتا» وكل تفسير يريد أن يصف نفسه على أنه هرمينوطيقي (1).

والفيلسوف الألماني هانز جورج غادمير يعد رائد الفلسفة التأويلية ومنظرها بامتياز فقد استثمر علوم قراءة النصوص المقدسة وميراث فلسفات الوجود والميتافزيقا والأنطولوجيا بدءا من أفلاطون وفلاسفة اليونان وصولا إلى هوسرل وهيدغر الذي تأثر بنظريته في فهم حقيقة اللغة باعتبارها التجلّي الوجودي للعالم ومسكن كينونة الإنسان، وأعاد غادمير بلورة مفهوم الفن في علاقته بالتاريخ وبماهية الكائن، لينتهي إلى إرساء معالم نظرية لفلسفة تأويلية، جسد أبرز عناصرها في كتابه الذائع الصيت «الحقيقة والمنهج» الصادر باللغة الألمانية سنة 1960 Wahariet und Method (2).

إننا إذا نظرنا في وضع التأويل في الفكر المعاصر ألفينا أنه استحال إلى مقولةرئيسية، وإلى مفهوم ذي سلطة مرجعية في مختلف ميادين المعرفة والنقد الأدبي والفني، أي أن التأويل بهذا الوضع الجديد قد تخطّى مشكلية الشرعية والاعتراف التي كان يلقاها في الفكر القديم والثقافة الوسيطة بين أنصار للتأويل ومؤثرين له وبين معارضين للتأويل ومتشددين في القبول به، كما تجاوزت النظرة إلى التأويل في الثقافة المعاصرة الأحكام القيمية المذهبية التي كانت تصنف التأويل إلى «تأويل محمود» و«تأويل مذموم» أو تجعل «التأويل»في مقابل «التفسير» حيث يكون التفسير -غالبا- مقبولا من جهة كونه يكشف عن المعنى ويبيّن عن دلالاته في حين أنّ التأويل نظر في الباطن وبحث عن المعاني البعيدة والمحتملة، ورغبة في استكناه حقيقة ما، يحيل عليه الرمز وتوميء إليه الإشارة، وهو في ذلك قد يجانب الصواب ويقف عند المشتبه والظّنّي.

* أستاذ جامعي.

انطلاقا مما تقدم أمكن القول إننا أمام نظريتين في التأويل: التأويل في القديم والتأويل في الجديد، تأويل القدامى، تأويل المحدثين، ويعني ذلك أن هناك منهجين في التأويل: منهج قديم جسّده على الأخص المتكلمون والفلاسفة والصوفية العرب أو المسلمون في تأويل النص وفهمه، وإذا نظرنا في منهج القدامى في التأويل ألفيناه مختلفا من جهة أدواته ونتائجه باختلاف قصد القراءة والمجال المعرفي، وأغلبهم أميل إلى ممارسة التأويل دون اهتمام كبير بتنظيره، وبيان قواعده وقوانينه، ويظهر ذلك من خلال قراءاتهم وممارستهم لتأويل النصوص الدينية التأسيسية كالقرآن الكريم والأحاديث النبوية أو نصوص الفكر الفلسفي والعلمي الوافدة على الحضارة الإسلامية من اليونان أو الشرق القديم، والقدامى في تأويلاتهم على اختلاف مذاهبهم ومرجعياتهم كانوا مدفوعين بهاجسين أساسيين أولهما: محبة المعرفة والتطلع الى بناء خطاب معرفي يستكنه حقيقة الإنسان والوجود، ويساهم في تجلية ما أشكل على الفهم والبيان في الثقافة الأصيلة أو في العلوم والمعارف الدخيلة، وثانيهما: هاجس التقدم الحضاري والثقافي وما يستتبعه من رغبة في الإسهام في مسار الثقافة الانسانية في كليتها بالإضافة إليها وإثراء ما بدا أنه يستوجب ذلك، يقول محمد مفتاح: «إن أسلافنا كانوا يقرؤون ويؤولون لا للمتعة وحدها ولا لإثبات مهاراتهم في استنباط القراءات اللامتناهية وإنما كانوا يهدفون بقراءاتهم وتأويلاتهم إلى توجيه التاريخ والمساهمة في صنعه»(3). . .

ولمنهج أوائل العرب والمسلمين في تأويل ما يناظره في ثقافة أروبا العصر الوسيط في ما يتصل بتأويل العهدين القديم والجديد، مع اختلاف سياقات القراءة ومقاصدها.

أما السمة الأساسية لمنهج التأويل في الفكر المعاصر بشتى اتجاهاته وتياراته فتتمثل في الاحتكام إلى النظرية والانطلاق منها والالتزام بأجهزتها المفاهيمية وشروطها المنطقية وإمكاناتها في فهم النصوص وقراءاتها، والغالب على مبحث التأويل في الفكر المعاصر هو الاهتمام بالنظرية على حساب الممارسة من خلال تقعيد القوانين والمبادئ الكلية في مقابل ندرة القراءات التي تطبّق على نحو كلّي مفاهيم النظرية التأويلية المعاصرة وتلتزم قوانينها وأدواتها في فهم النصوص. غير أنه يجدر أن ننبّه إلى أن التأويلية المعاصرة مدفوعة هي الأخرى إضافة إلى متعة المعرفة بهاجس التقدم. تقدّم الفكر في فهم الواقع، وتقدّم القراءة: قراءة النصوص الدينية كذلك الآثار والتجارب الجمالية في الفن والأدب، وهو ما يعني توليد قيم فكرية وروحية جديدة ومغايرة، تناشد تحقيق التقدّم والتحرّر. من هذا المنطلق نفهم سرّ التحولات التي طرأت على مفهوم التأويل ومساراته وممارسته ما بين الثقافة التقليدية وتصوّراتها للعالم وما بين وضع التأويل واستحالته إلى نظرية وفلسفة في الفهم في الثقافة المعاصرة.

إن وضع التأويل في الثقافة التقليدية عرضي ووظيفي بمعنى أنه يستخدم عندما يكون ثمة قول أو مقطع من النص مناقضا لسياق الكلام أو للمعنى البادي عند قراءة النص للوهلة الأولى، فالتأويل في القديم يتدخل فحسب لرفع التناقض ما بين نص معناه واضح وبيّن- أي هو «محكم» بلغة المتكلمين وعلماء أصول الفقه- وقول يبدو مناقضا لهذا «المعنى» وغريبا عن سياقه، ومن هنا فإن عمل المؤول في القديم يتمحور حول الاجتهاد في رد المعنى الظنّي والاحتمالي إلى المعنى المحكم والثابت وهو يتدخل لرفع ذلك التناقض الظاهري بين معنى النص ودلالاته وبين ما بدا أنه مناقض لذلك، وهذا ما يتوافق مع المعنى الاصطلاحي البدئي للتأويل بما هو عود إلى الأول، إلى الأصل والأساس، وبالتالي ردّ الفرع إلى أصله والجزء إلى كله والشيء إلى أوله، ضمن نظرة يتوافق فيها ما بدا إشكاليّا ومناقضا مع ما هو أساس ومقصد، والمؤول القديم في ذلك ينشد التماثل والمطابقة مع مقصد صاحب النص وأس كلامه ودلالاته، ولهذا السبب اشترط ابن رشد

(ت595هـ/1198م) في المؤول أن«لايخلّ بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيءبشبيهه أو سببه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي» (4). إلى وضع «قانون للتأويل» يتماهى مع مقصد الشارع وعقيدة السلف الصالح ويدرأ «كل شبهة وبدعة ملففة» (5).، أي أنه عمل على منع ذاتية القراءة بتعبير معاصر، كما عمل أبو محمد القاسم السجلماسي على صياغة مبادئ تأويلية تقوم على تنقية البلاغة العربية مما لحقها من فساد مؤكدا على ضرورة التزام شروط البيان العربي في أجناسه المصدرية المختلفة مع اعتماد مقولات المنطق الصوري الأرسطي في تحديد ذلك حتى يحصل «تمهيد الأصل من ذلك الفرع وتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة» (6).

إن ما يمكن أن نستنتجه من هذا الكلام هو أن حقيقة النص في أصلها غير ظاهرة، ولانعثر عليها في سطحه إنها تكمن في مستوى بنيته العميقة، ولاتعرف إلاعبر إدراك أسّه وأوله، ولهذا قال عبد الرحمن السلمي (ت412 /1020م) في خصوص النص القرآني إنه: مامن آية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو عبارة وإشارة وأحكام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها» (7).، ومؤدّى هذا أن المؤول ينشد المطابقة، مطابقة قوله لمقصد صاحب النص، إنّ معنى هذه المطابقة، التي ينشدها المؤول في ما يتعلّق بتأويل النص الديني تقوم على اعتبار « أن مفهوم الحقيقية الذي يتحدد بالتلاؤم معه والانتظام وفقه مفهوم التأويل (في) القديم هو إذن مفهوم المطابقة ما بين متصورّالعقل الانساني ومقدّرالإرادة الربانية أو المعنى الرباني » (8). ومن هنا عرّف الجرجاني التأويل بأنه: «في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف الآية عن المعنى الظاهر إلى « المعنى المحتمل »(9). غير أنه تجدر الإشارة إلى أن محيي الدين ابن عربي (ت638 هـ) كان أول من نبّه إلى مشكلية الفهم بما هو مقصد أساسيّ للقارىء، وبه يتحدد معنى الكلام، يقول: «كما ترقّى (العارف) عن مقامه انفتح له باب فهم جديد، واطلع به على لطيف معنى عتيد... ولا أزعم أنّي بلغت الحدّفي ما أوردته، كلاّ فإن وجوه الفهم لاتنحصر فيما فهمت، وعلم الله لايتقيد بما علمت» (10)، وتبعه في ذلك تلميذه عبد الكريم الجيلي (ت805 هـ) في التفريق بين فعل القراءة (الشرح والبيان) والفهم باعتباره المعادل النظري لإمكان مطابقة قول المؤول لمقصد مؤلف النص (11).

إن ما يمكن أن تخلص إليه بخصوص التأويلية القديمة هو رهانها على وجود معنى سابق للنص، وهو جوهر حقيقة هذا النص، ولا جدوى من قراءة تناقض هذا المعنى أو تنزاح عنه، فالقراءة المثالية هي التي تطابق هذا المعنى / المقصد في جوهره، وهذا يعني أن كلّ قراءة إما أن تكون صائبة أو أن تكون خاطئة والاختلاف في الرأي هو إنزياح عن الحقيقة وميل إلى الهوى، وبالتالي مجانبة للصواب، ومن ثمة كثيرا ما أدّى اختلاف الآراء في إطار التأويلية إلى الصراع والتباين. في مقابل هذا نجد التأويلية المعاصرة توسع في المجال النظري لقراءة النص ولآفاق فهمه وتعتبر أن معنى النص ودلالاته هو معنى مبني ينشئه القارئ / المؤول طبقا لشروط الفهم وأدواته وللنظام المعرفي المعتمد في القراءة، من خلال الحفر في أبنية الدلالة وتوسيع مجالها بما يساعد في اكتشاف إمكانات متعددة لقراءة النص باعتباره أثرا مفتوحا حيث تنطلق هذه القراءة من إعادة تجريد عناصر القول الأساسية للنص، وتستند إلى نظرية في المعرفة تتعاضد في بنائها تصورات ومفاهيم مختلفة، وإلى فلسفة في ماهيةّ الوجود والإنسان، ذلك أن القراءة التأويلية المعاصرة تناشد فهم النص في علاقته بقضايا الوجود والإنسان، فتصغي إلى صوت الوجود عبر لغة النص كما قال بذلك هيدغر، فالتأويلية المعاصرة تعمل على التعرف إلى ماهيةّ الكائن من خلال الأثر الإبداعي، وهي بهذا تتجاوز إشكالية البنية الهيكلية للنص لتركز اهتمامها

على المعنى بدل البنية، وتسعى عبر الفهم الذي تجاوز إطار المنهج، أي أنها تنشغل بمعضلة المعنى باعتباره معنى تاريخيا يحيل على تمثلات للحقيقة حدثت في التاريخ، ومن ثمة يتم إعادة الإعتبار لمبحث الحقيقة وتجلياته في الفلسفة والدين والفن في مواجهة النزاعات الوضعانية والعقلانية النسقية التي حولّت الإنسان إلى مقولة كمية، كما تتم الاستعاضة عن قصور التيارات اللسانية والبنيوية والشكلانية التي تقرأ النص الأدبي والعمل الفني في ضوءنظام العلاقات الوظائفية بين عناصره ومفرداته.

لقد اشتغل غادمير على بيان معالم فلسفة التأويل في جل مؤلفاته وخاصة منها «الحقيقة والمنهج» وقد أدرج مجمل البحث في هذه المسائل تحت مفهوم «علوم الروح» وهي التي تشمل فلسفة الوجود، كما قدم نقدا عميقا لمادية العلوم الانسانية، واتخذ من الفلسفة التأويلية قاعدة نظرية ومرجعية معرفية في الفهم والتأسيس للمعنى، وكأن التأويلية كما استقرت مع غادمير وكذلك إسهامات الفيلسوف الفرنسي بول ريكول تأتي لتنقذ الفلسفة من الفقر الروحي والمعنوي الذي انتهت إليه وتخلصها من مأزق الفراغ الذي أفضى إليه تاريخها المعاصر تحت وقع النزعات العلموية والوضعانية المنطقية، ولتنقذ ثورة المناهج الحديثة من ضجيج التقنين ومن ثقتها المبالغة في ذاتها في ما يتعلّق بقراءة النص وفهم مدارات معانيه. كما أن الفلسفة التأويلية جاءت لترفض تشئة حقيقة الذات الإنسانية، أو اعتبار الإنسان شيئا من جملة أشياء تخضع لمنطق الكم، ومن هنا كان انتصار غادمير إلى العقلانية التأويلية التي تقوم على فهم فلسفي محوري للرّوح والكائن ولمعضلة المعنى والوجود على حساب العقلانية النسقية التي أرست دعائمها مدارس علم الإجتماع والفلسفة الوضعية، وفي هذا الإطار نشأ ذلك الصراع الفكري بين غادمير ويورغن هابرماس أحد أبرز أعلام مدرسة فرنكفورت في الفلسفة وعلم الاجتماع فرغم ميل هذا الأخير إلى نقد الأساس الأديولوجي والفكري الذي يقوم عليه بناء المجتمع الصناعي المعاصر، ورغم رهانه على أهمية القيم الفنية الجمالية في مواجهة تشئة حقيقة الإنسان فإن ذلك لم يمثل أمرا ذا أهمية في نظر غادمير الذي ظل يمارس نقده الفلسفي العميق لمناهج علوم الإنسان والمجتمع وللفلسفات الوضعية والنسقية باعتبار أنها تظلّ وثوقية بمعنى ما، وأسيرة للمنهج الذي يبقى رغم نجاعته من أسباب إهدار ألفة الإنسان بالعالم و لا يساعد في استيفاء فهم حقيقة الوجود الإنساني كما تجلت في الفلسفة والتاريخ و الفن.

ينطلق غادمير في فهم الفن من المعنى الكلي والتاريخي للأثر الفني، وهو في سياق ذلك يرى أن الفن قد أقيم على تمثلات معينة تتعلق بحقيقة الوجود والكائن، و عليه فكل أثر فني يتضمن في أعماقه ويحيل في دلالاته الرجودية القصوى على جوانب من حقيقةالوجود والإنسان، ولهذا فإن غادمير ينقد مبدأ تلقي إبداعية الأثر الفني على أساس الوعي الجمالي فحسب معتبرا أن ذلك يؤدي إلى الاغتراب عنه، وبالتالي الاغتراب في الوجود، ولهذا فهو يؤكد على ضرورة الخروج من إطار الفكرة التي لاترى للفن غاية ومعنى خارج مجال المتعة الجمالية داعيا إلى الاستعاضة عن ذلك بفلسفة للتأويل تفهم الأثر الفني في علاقته بالتاريخ وبمعضلة المعنى والحقيقة.

لكن ما يبدو في حاجة إلى بيان وتحديد في هذا المجال هو معرفة الكيفية التي تحول بها التأويل من منهج محدد بضوابط لغوية وقواعد في القراءة إلى فلسفة في الفهم ذات قاعدة نظرية عريضة توسع مجال قراءة النص، وتناشد آفاق فهم وإدراك لاحدود لها، وهي في ذلك لم تعد - فحسب - مقيدة بالمجال النظري للنصوص الدينية، كما لم يعد المؤول أو منظر التأويل وعلومه بالضرورة - من علماء الدين وشرائح نصوصه. بل إن مفكري الأديان والمختصين في علوم الدين وقراءة نصوصه من المعاصرين صاروا يستخدمون النظرية

التأويلية المعاصرة، ويجتهدون في استخدام أحدث كشوفاتها.

إن الاهتمام بتنظير التأويلية الحديثة وتعقيد آلياتها المعرفية يعود في الحقيقة إلى بدء عصر الحداثة الفلسفية متمثلا في جهود فلاسفة النقد والأنساق التي هدفت إلى فهم النصوص الدينية ونقد الأنظمة الفكرية والتيولوجية الناشئة حولها على مدى التاريخ الروّحي والفكري للإنسانية جمعاء، وإننا لنعثر على بدايات ذلك مع باروخ سبينوزا» B.Spinosa الذي أراد أن يرتفع بالتأويل إلى ضرب من المعرفة العالمية بالنص المقدّس، و«لايبنتز» G.W.Leibniz الذي بحث موضوع التأويل تحت مفهوم «التيوديسا» من جهة كونها تأويلا للحكمة الإلهية وبحثا في العلاقة التاريخية بين واقعة الشرّ وصفة العدل الإلهي المتعالية، فكان أولّ الفلاسفة الذين حاولوا إضفاء المعقولية على التاريخ وإنقاذه من السقوط في اللامعقول عبر تمثل معاني الحكمة الإلهية وإدراك حضورها في تاريخ البشر وفي المشترك الإنساني، وقد ساهمت النقدية الفلسفية الكانطية في بلورة البناء النظري للتأويلية الحديثة ومع نقد التيوديسا التقليدية لتكونها تيوديسا دوغمائية، فمن خلال مقالته : «في تهافت كل الفلاسفة في موضوع التيوديسا» (1793م) (12) يشرّع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط E.Kant (ت1804) للتأويل النقدي الأصيل الذي يستثمر كشوفات الفلسفة النقديّة المتعالية ويثني على شروط الإمكان الثاوية في العقل العلمي الخالص.

وقد استفاد الألماني شلايرماخر Schleler marcher (ت1843) من إنجازات هذه الفلسفة النقدية وكشوفات علوم الإنسان واللسان لينتقل بالتأويلية الحديثة من مجال قراءة النصوص الدينية ومسائل اللاهوت إلى مجال المعرفة مطلقا، حيث وضع في إطار ذلك نظرية متكاملة في فهم النصوص وتأويلها ضمن كتاب تحت عنوان «الهرمينوطيقا الألمانية». تدور الأطروحة المركزية لهذا الكتاب على ضرورة فهم النص في ذاته، وعلى الأخصّ النصّ الديني باعتباره نصا قابلا للفهم والقراءة انطلاقا من كون النص وسيطا لغويا، يشير في جانب منه إلى ما هو موضوعي مشترك بين المؤلف والقارئ، وفي جانب آخر إلى ما هو ذاتي يتجلّى من خلال استخدام المؤلف لهذا المشترك الكلّي المتمثل في اللغة في ضوء تفكيره الذاتي الذي لا ينفك عن طريقة تمثله للغة، وهذا يعني أن الوجود الموضوعي للغة هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، لكن ليتم فهم مقصد نصّ وإدراك معانيه في أبعادها الكلية يصير من اللازم تجاوز الأفق الفيلولوجي للنص إلى الآفاق النفسية والتاريخية المتعلقة بسياقات النص اللغوية والفكريّة المعرفية، وعليه فالتأويلية في نظر شلاير ماخر هي عبارة عن إجراءات متظافرة للفهم تجري وفق معايير وقوانين هي من ناحية حدوسات تركيبية هدفها الوقوف على المعنى الكلّي للنصّ، ومن ناحية أخرى تحليلات مقارنة تتقصّى مكونات النص وتنظر في خطابه وإمكانيات دلالته على معان أساسية أو محتملة من خلال الاشتغال على الكيفيّة التي تصرف بها المؤلف في كلية اللغة.

وقد استفادت التأويلية المعاصرة من ذلك التعارض الكائن بين العلوم الطبيعية من جهة كونها تقوم على الكم والتجريب والعلوم الإنسانية التي موضوعها الإنسان نفسه. إذا شهدت - التأويلية المعاصرة - منعرجا حاسما مع ديلتاي Dilthhey (ت 1911م) (13)، الذي عمل على تركيز مقولة الفهم استنادا إلى التجربة والتفسير السببي للظواهر الإنسانية، فالإنسان في نظره ليس معطى ثابتا ومحددا عبر التاريخ، إن المنهج ينتهي حيث تستمر التساؤلات الباحثة عن أجوبة في ما يتصل بماهية الإنسان ووجوده، وعليه فلا معنى لقراءة النص وتفسيره في اتجاه واحد. ولهذا الاعتبار نجده يعرف الهرمينوطيقا (التأويلية) على أنها «فن تفسير الآثار المكتوبة»، فعبر الفهم ندرك باطن الأشياء وماهيّة الإنسان، ذلك أن اللغة تتجاوز كونها وسيطا بين المؤلف والواقع من جهة والمؤلف والمفسر / المؤول من جهة أخرى، إنها تعبير عن الحياة ذاتها،

عن الوجود وهي الأطروحة ذاتها التي بنى عليها هيدغر M.Heidegger (ت 1976) فلسفته في الوجود أو علم الوجود الذي تعتبر اللغة فيه تجليّا وجوديا للعالم، وتكون الشعرية بما هي روح الإبداع الفني مدخلا لفهم الكينونة الضائعة، ومن المنطلق ذاته يعيد هيدغير تأويل تاريخ الفلسفة - فلسفة الميتافزيقا على الأخص - باعتبارها جسدّت تناسي الكينونة وأدّت إلى اغتراب الوجود الإنساني.

لقد وجد هذا الميراث الفكري الفلسفي المتعلّق بالتأويل نموذجه الأعلى ودقة صياغته النظرية مع هانز جورج غادمير الذي أضاف - كما تم بيانه أعلاه - إلى تنظيره لفلسفة التأويل وتحويلها إلى استراتيجية في المعرفة وفي فن الفهم، « فن الحوار » مع تحديد مركزية هذه المقولة في ضمان معقولية التأويلية ذلك أنّ فن الحوار « يعلمنا ضرورة التخلّي عن التطلع إلى اليقين والكمال في التفسير الذي نجده لدى بعض الأنساق أو المرجعيات التي تريد أن تقدّم لنا تفسيرا كلياً ونهائيا مطلقا يستوعب كل شيء، والحوار يعمل في الوقت ذاته على تأمين الفهم الإنساني ضدّ التورط في نزعة نسبية ساذجة، إنه يتنزّل بمثابة محاولة لاتوقف من أجل الفهم والتفسير، ومن ثمة فإن فن الحوار يساعدنا في بناء شروط فهم مشترك، وهو ما يجعل التأويلية في نظر غادمير وسيلة تمكن من التوصل إلى لغة مشتركة تقوم على إمكانات متنوعة للفهم وتعدد التفسيرات واختلافها داخل عملية الفهم ذاتها.

وعليه فما يمكن أن نخلص إليه في خاتمة هذه المقالة، هو أن التأويلية بهذا المعنى ومن جهة كونها فناً للفهم وفنا للحوار، وإمكانات واسعة للقراءة تمثل إحدى الضرورات المعرفية التي يحتاجها العقل المفكر، والعقل الناقد، والعقل القارئ والعقل المحاور اليوم في بناء المعرفة وقراءة النصوص أو في مجال الممارسة الإتيقية والسياسية في مختلف أشكالها وتمظهراتها الفردية أو الجماعية أو الكليّة الإنسانية.

الهوامش والإحالات

1) هيرمينوطيقي : مصطلح يعود إلى اليونان ويعني إعمال الفن إلى جانب التفسير والتأويل وتتكون كلمة Hérmeneutiké الإغريقية في اشتقاقها اللغوي من كلمة Tekhné التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية، وبما أن الفن كآلية لاينفك عن الغائية Téleologie فإن الهدف الذي لأجله تجند هذه الوسائل والتقنيات هو الكشف عن حقيقة شيء ما. انظر : محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2002، ص 29. مع الاشارة إلى أن هناك من يرى أن مصطلح الهيرمونيطيقا يعود في أصل اشتقاقه إلى « هرمس» Hermas النبي الحكيم رمز المعرفة والحكمة في الديانات الشرقية القديمة. انظر منى طلبة، فلسفة التأويل، مجلة « ابداع » المصرية العدد 4. أفريل 1998، صص : 48 — 77.

انظر : H.G, Gadamer, L'art de comprendre, Ecrits

L Hermeneutique et Tradition Philosophique. Paris Aubier, 1982.p 97.

وراجع الفصل الذي عقده سعيد توفيق في كتابه : « ماهية اللغة وفلسفة التأويل »، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002) تحت عنوان : « منطلقات وآفاق الهيرمونيطيقا الفلسفية عند غادمير» صص 75 — 159. كما أن هنري كوربان Henry corbin أكد على أهمية اعتماد التأويل الفلسفي في قراءة الإرث الفلسفي والصوفي لاستكناه مختلف أبعاده المعرفية والفنية والتاريخية والروحية. انظر:

Henry Corbin, de Heidegger à Soheawardi , entretien avec Philipe Némo, Cahier de l herne (dossier special sue henry corbin) édition de l' (Herne, 1981, p 23-37.)

2) صدر هذا الكتاب مترجما للغة الفرنسية بتقديم الفيلسوف الفرنسي بول ريكور :
G. H Gadamar, Vériete et Méthode, Seuil Paris, 1976

3) محمد مفتاح، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1994. ص 8.

4) ابن رشد، فصل المقال، ط. ألبير نصري نادر، د. ت ص 35. وانظر محمد محووب نظرية التأويل الرشدية، «المجلة التونسية للدراسات الفلسفية»، العدد الرابع جوان 1985، صص 65 –71.

5) طرق الغزالي موضوع التأويل وحدوده في مؤلفاته : « قانون التأويل »، تحقيق محمد زاهد كوثري، ط. مجلة الأزهر 1406. « فضائح الباطنية »، تحقيق عبد الرحمن بدوي دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت. «فيصل التفرقة»، مطبعة الترقي، مصر، ط. 1، 1901.

6) محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع، تحقيق علالة الغازي، مكتبة المعارف، القاهرة، ص 180.

7) عبد الرحمن السلمي، حقائق التفسير، م.1، تحقيق سيّد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2001، ص 22 – 23. لكن تجدر الإشارة إلى أن بعض المؤلفات تنسب هذا القول لعلي ابن أبي طالب، انظر مثلا مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، 1969،صص 416 – 417.

8) محمد محجوب، التأويل : مقتضياته وحدوده، ضمن مؤلف جماعي، «النص الديني بين القراءة المقاصدية والأحكام الفرعية»، منشورات وزارة الشؤون الدينية، تونس 2002، صص39– 54.

9) الجرجاني، التعريفات، ط، مكتبة لبنان، 1990، ص52.

10) انظر تفسير ابن عربي، ج1، دار صادر بيروت (د. ت) ص 4.

11) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص11 وما بعدها.

12) E. Kant , œuvres philosophique , T .II , op .cit , pp 1393- 1413.

13) حول نضرية ديلتاي في التأويل انظر : منى طلبة، فلسفة التأويل (سبق ذكره)، وانظر كذلك نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط.2،1992، ص 23 وما بعدها.

ابن خلدون
في مرايا الفكر التربوي المعاصر

مصدّق الجليدي (*)

ماذا يعني ابن خلدون بالنسبة لنا؟

قد تختلف الإجابات وتتنافس في إسناد الألقاب التّشريفيّة له، ولكننا نختار له من بين كلّ الألقاب لقبا نحن في أمسّ الحاجة إليه كعرب وكمسلمين: إنه أبو العلوم الإنسانية، ما دام هيرودوت قد سبقه إلى أبوّة التّاريخ!

وما دام الأمر كذلك، فلا عجب أن نجد فكره قد غطّى أغلب مجالات تلك العلوم، و العلوم التربوية من بينها. هذا ما سنسعى إلى إثباته ها هنا.

ولكن ما هي المرايا التي سنقرأ فيها إسهامات ابن خلدون التربوية؟

إنّها أولا مرآة علم نفس التربية المتفاعلـــة مع مختلف مرايـــا التيار العرفاني Le Courant cognitiviste (الابستمولوجيا النّشوئية لجان بياجيه / التيار التاريخي الثقافي: فيغوتسكي / علم النفس المعرفي الثقافي: جيروم برونر / نظرية المعالجة الإنسانية للمعلومات)، وهي آخرا مرآة تعلّمية المواد Didactiques des disciplines

سنقسم دراستنا لإسهامات ابن خلدون المشرقة في تاريخ الفكر التربوي، بحسب نموذج تصوّري للوضعية التربوية، غدا الآن مشهورا، وهو ما يعرف بالمثلث الديداكتيكي، الذي يضم ثلاثة أقطاب كما يبينه الشكل التالي:

المثلث الديـداكتيـكي

وهذا يعني أننا سنتحدث عن أفكار ابن خلدون حول المتعلم من جهة خصائصه النفسية المعرفية وعن المعلم كممثل للمؤسسة التربوية واختياراتها التعليمية والبيداغوجية أو كفاعل تربوي فحسب، وأخيرا عن المعرفة من زاوية إسهامها في تكوين وصقل ملكات المتعلم.

I - المتعلم كذات معرفية في فكر ابن خلدون:

لقد تعرّض ابن خلدون لقطب المتعلم في ما لا يقلّ عن خمسة فصول، وهذه هي أهم أفكاره حوله:

النشاط المعرفي كنشاط طبيعي مخلّص من شوائب الماورائيات:

يبدأ ابن خلدون بذكر ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان ثمّ يميزه عنه بالفكر، إلا أنه سرعان ما يفاجئنا بفكرة تبدو ثورية في زمانه وهي فكرة تذكّرنا بما قام به

* باحث في علوم التربية.

الباحث في مجال الطبيعيات وأصل الأنواع شارل روبارت داروين (1809-1882) عندما أعاد موضعة الإنسان في مملكة الحيوان لوجود عناصر أساسية مشتركة كثيرة بينهما. يقول ابن خلدون: «وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع، فيكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات...» (1). فهو هنا بمفهوم الطّباع قد كرّس فهما طبيعيا لمسألة الفكر والاكتساب المعرفي وفارق بذلك التصورّات الميتافيزيقية المعروفة في نظرية المعرفة في عصره وقبله لدى الفلاسفة المسلمين كالفرابي وابن سينا، ولدى الفلاسفة اليونانيين كأفلوطين وأفلاطون وغيرهم. وعن هؤلاء يقول: «وما يزعمه الحكماء الإلهيّون في تفصيل ذواته [العلم الروّحاني] وترتيبها، المسمّاة عندهم بالعقول [المفارقة]، فليس شيء من ذلك بيقينيّ لاختلال شرط البرهان النظريّ فيه» (2). وهذا لعمري قطع إبستمولوجي حاد وخط تمايز وافتراق Ligne de démarcation شديد الوضوح مع أفكار الأفلاطونية المحدثة حول العقول المفارقة واتصالها بعقول البشر لتمكينها من المعارف الصحيحة.

بل ولربّما تجاوز بذلك على هذا الصّعيد، اللحظة الديكارتية نفسها التي تفصل بين الفكر والجسد وبين الروح والمادة. وإذا بدا أن تعليقنا الأخير على قول ابن خلدون مجرد تأويل من لدنّا، فهاهو يقول صراحة: «أنّ الإنسان من جنس الحيوانات» (3). ويقول عن العقل النظري الحاصل له: «هذا الفكر إنّما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه» (4). فهل بعد هذا الوضوح من وضوح في تقرير الأصل الطبيعي للأفكار على حساب النظرة الماورائية السائدة في عصره وما بعده لقرون أخرى طويلة! بل إن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير عندما يتبنى صراحة نظرة تطورية للكائنات الحية: «إن الذوات التي في آخر كلّ أفق من العوالم مستعدّة لأن تنقلب إلى الذّات التي تجاورها من الأسفل إلى الأعلى، استعدادا طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما (هو) في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصّدف من (أول) (5) أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروّية» (6).

وإنما أمكن لعلم النفس الحديث الظهور عندما أخذ بأفكار شبيهة بهذه وهي أفكار داروين التي ينتج عنها عدم الفصل بين العضوية l'organisme والإدراك أيّا كانت درجته. بل إن عالم النفس النشوئي السويسري المشهور جان بياجيه قد بنى نظرية البنائية المعرفية كلها على انموذج البيولوجي الطبيعي فاستقدم منه مفهوم الاستيعاب Assimilation والملاءمة Accommodation والتكيف Adaptation.

فيبدو لنا إذن تأكيد ابن خلدون على ضمّ الإنسان إلى المملكة الطبيعة الحيوانية بقوله: «وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان...» حدسا قويا ومقدمة جريئة للدراسة المادية الطبيعية الموضوعية لظاهرة المعرفة لدى الإنسان. وعبارة المادية هنا نوردها بمعناها الواسع المناقض لما هو ميتافيزيقي لا بالمعنى الحسّي المباشر. ويؤكد ابن خلدون على ذلك بوضوح عند حديثه عن الملكات (القدرات والكفايات العقلية) فيقول: «والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ، من الفكر وغيره كالحساب والجسمانيات، كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم» (7).

القدرات و"الكفايات" المعرفية في فكر ابن خلدون:

إن ابن خلدون عند حديثه عن الملكات، يفرّق بينها وبين الفهم والوعي ويؤكد على ذلك كثيرا: «إن الحذق في العلم والتّفنّن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفنّ المتناول حاصلا، وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي..» (8). وتأكيد ابن خلدون على هذا الفرق معناه أنه يميّز بين الحالات العابرة العرضية التي يعرض فيها موضوع ما على الإنسان

فيفهمه ويعيه وبين حصول قدرة دائمة على إنتاج مثل ذلك الموضوع المعرفي والتصرف فيه بالزيادة والنقصان والتطبيق والتحويل، لقوله : "الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه" وكأنه هنا يميّز بين مجرد الحصول على معلومات وبين انتقال أثر التعلم إلى وضعيات جديدة الذي لا يتم إلا ببناء قدرات وكفايات تعلمية ومعرفية مناسبة. وهو يؤكد أن هذه القدرات والكفايات (الملكات) لا تبنى إلا بالتعليم. بهذا يلتقي ولو بصفة حدسية عقلية (من دون تجارب علمية) مع مجلوبات علم النفس المعرفي وخصوصا مع نظرية المعالجة الإنسانية للمعلومات حول الكفايات المعرفية وانتقال أثر التعلم (9).

وإذا ما أجرينا مفهوم الملكة لدى ابن خلدون مجرى البنيات الذهنية المعرفية الممثلة للكفايات التعلمية، وهذا أمر نجده مستساغا، نظرا لكون المفهومين يشتركان في معنى الاكتساب والبناء التدريجي، فإننا سنجد لديه رأيا طريفا يخالف فيه ما ذهب إليه بياجيه من بعده بقرون، ويلتقي فيه مع بعض نقاده من معاصرينا اليوم (10). وهو ذاك المتعلق بعدم انطباق خصائص المرحلة النمائية المعرفية للفرد على كل المواضيع التي يباشرها في حياته اليومية (وهو ما اعتقده بياجيه عن خطأ أو عن تعميم خاطئ على الأقل). بل إننا نجد الواحد منا بارعا في بعض المجالات ومثبتا ذكاءه وشطارته فيها وبطيء الفهم والحذق في مجالات أخرى (يمكن أن تجد أشخاصا متمكنين من عديد النظريات الفلسفية ا معقدة ولكنهم لا يحسنون لعب الدومينو مثلا، حتى أمام أشخاص أطردوا من المدرسة منذ مرحلة تعليمهم الابتدائي). يقول ابن خلدون: «إن الملكات صفات للنفس وألوان فلا تزدحم وقلّ أن تجد صاحب صناعة يحكمها ثم يحكم من بعدها أخرى ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الإجادة، حتى أن أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة، ومن حصّل منهم على ملكة من العلوم وأجادها في الغاية فقلّ أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته» (11).

طبيعة الذكاء : هل هو فطري وراثي أم مكتسب، لدى ابن خلدون :

إنّ المنزع البنائي لابن خلدون لفي غاية الوضوح (البنائية هي مدرسة معاصرة في علم النفس المعرفي تؤكد كثيرا على دور المتعلم في بناء معارفه بنفسه)، فما هو ينفي تفاوت البشر في الغالب تفاوتا يعود إلى مواهب طبيعية أو هبات إلهية، على صعيد الذكاء والقدرة على الفهم، بل يوعز أكثر ذلك إلى الاكتساب والاجتهاد في تحصيل المعارف : «وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة في النفس، إذ قدمّنا أنّ النفس إنّما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات فيزدادون [النموّ الذهني] بذلك كيسا [نباهة] لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية فيظنّه العامي تفاوتا في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك. ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو كيف تجد الحضري متحليا بالذكاء ممتلئا من الكيس [الفطنة] حتى أنّ البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله وليس لذلك» (12). إننا نشهد هنا توافقا عجيبا بين رأي ابن خلدون هذا وبين نظرية العالم الروسي فيغوتسكي والعالم الأمريكي جيروم برونر، اللذين يؤكدان على دور السياق الثقافي في تشكيل الخصائص المعرفية للأفراد ويخففان بذلك من نزعة البنائية الكلاسيكية (لجان بياجيه) نحو تعميم نتائجها على كل الأفراد دون أخذ السياق التاريخي الثقافي بعين الاعتبار (13). فابن خلدون قد حقّق بحدسه العقلي القوي وبمشاهدته الخبرية لشؤون العقل البشري الحضري والبدوي، الإنجازين معا: الاقتراب الكبير من الفكر البنائي والتنسيب الثقافي لاكتساب الملكات العقلية (القدرات والكفايات المعرفية).

وفي الحقيقة إنّ مشاهدة ابن خلدون لأحوال المجتمعات وإن لم تبلغ في منهجها درجة الملاحظة المنهجية المضبوطة ضبطا دقيقا بمثل ما نعرف من طرق الضبط اليوم، إلاّ أنها قد تاقت إليها ووجد لديه وعي جليّ

بها. يظهر ذلك مثلا من خلال تأكيده على دورالحنكة في التجربة [التي] تفيد عقلا [كما] تفيد الملكات الصناعية عقلا والحضارة (14) كاملة تفيد عقلا» (15).

الصناعة كنوع من التعلّمات في نظر ابن خلدون :

كمثال على نوع مخصوص من التعلّمات التي تعرض لها ابن خلدون ، نذكر المهارات الحسية الحركية، كالصناعة. يقول ابن خلدون عن تعلمها: «اعلم أن الصّناعة هي ملكة في أمر عمليّ فكريّ، وبكونه عمليّ هو جسماني محسوس، والأحوال الجسمانية نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل. . . والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرّره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة ونقل المعاينة أوعب وأتمّ من نقل الخبر والعلم». نجد هنا أثرا واضحا للتقسيم المعرفي الذي يفصل اليوم، في إطار نظرية المعالجة الإنسانية للمعلومة Théorie du traitement humain de l'information، بين المعارف التصريحية connaissances déclaratives والمعارف الوسيلية connaissances procédurales، وكيف أنهما يجتمعان في بعض المهارات التي يؤديها الفرد (قوله: «ملكة في أمر عملي فكري»).

II - التعليم ومدى تلاؤمه مع خصائص المتعلم النفسية في فكر ابن خلدون :

التدرج في التعليم والتعلّم (أو احترام المراحل النشوئية للمتعلمين) :

نجد لدى ابن خلدون إشارات واضحة وقوية إلى ما يسمّى اليوم بالمنهج اللولبي في التعليم والتعلّم (16). وهو منهج يقضي بأمرين معا: التدرج في التعليم والعودة على بدء مع الارتفاع بدرجة المعارف. وفي الأخذ بهذا المنهج احترام لمراحل النموّ الذهني للمتعلم من جهة وأخذ بمبدأي الترابط ونقطة الارتكاز من جهة ثانية: الترابط بين المفاهيم واتخاذ الصيغ الدنيا لها نقاط ارتكاز للارتقاء إلى صيغها العليا. يقول ابن خلدون : «اعلم أنّ تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدريج شيئا فشيئا وقليلا قليلا، يلقي عليه أولا مسائل من كل باب من الفنّ [الاختصاص المعرفي] هي أصول ذلك الباب، ويقرّب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعي في ذلك قوّة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفنّ، وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها هيأته لفهم الفنّ [الاختصاص المعرفي] وتحصّل مسائله ثمّ يرجع به إلى الفنّ ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها. . . [وهكذا مرة بعد مرة] إلى أن ينتهي إلى آخر الفنّ فتجود ملكته. . . فيخلص من الفنّ وقد استولى على ملكته» (17).

يتوافق هذا القول إلى حدّ لا بأس به مع نظرية برونر في التعليم والتعلم، وهي النظرية اللولبية، كما أسلفنا، كما يتوافق أو يتشابه على الأقل مع المفهوم الديداكتيكي الذي صاغه جان بيار أصطلفي المعروف بـ"مستوى صياغة المفهوم" Le Niveau de Formulation du Concept" (18) كأن تقدم مفهوم التنفس لتلامذة الابتدائي على أنه عملية ميكانيكية: شهيق /زفير ثم ندمجه في مفهوم الدورة الدموية في التعليم الثانوي ثم ضمن مفهوم L'oxydo réduction لمن تتاح له فرصة متابعة تكوينه في العلوم البيولوجية في الجامعة. ويقول ابن خلدون عن ضرورة احترام ما يعرف في المدرسة البنائية بالمرحلة النّشوئيّة للمتعلّم : «وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفاداته ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المقفلة من العلم. . . ويحسبون ذلك مرانا على التعليم وصوابا فيه. . . [وذلك] قبل أن يستعد لفهمها فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجيا. . . و[إنّ] المتعلم إذا حصّل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق» (19). فهذه المقاربة الخلدونية للتعلم مقاربة نمائية

نشوئية من دون شك، كما أن فكرة استدماج المكتسبات الذهنية القديمة في صلب الجديدة منها واردة بكل وضوح في الفقرة السابقة، وهو ما يشبه فكرة المرور إلى توازن معرفي أرقى ومضيف لدى حصول تعلم جديد كما نجدها لدى بياجيه، دون أن تصل إلى حد التطابق معها تطابقا كاملا بطبيعة الحال،

نقد ابن خلدون للتلقين وللعنف في التعليم :

لا يذهبن في ظننا بورود كلمة تلقين في ما سبق من قول ابن خلدون أنه يريد به التلقين بمعنى التمرير للمعارف إلى المتعلمين وقبولهم السلبي لها. فهو ينتقد بشدة التعليم التلقيني L'enseignement verbal ويدعو إلى حثّ المتعلمين على المشاركة في بناء المعارف من خلال وضعيات المحاورة والمناظرة، وهي التي يعبّر عنها الآن بوضعيات التفاعل أو الصراع المعرفي الاجتماعي(20). يقول ابن خلدون في هذا الشأن منطلقا من مشاهداته لأحوال التعليم في زمانه بأقطار المغرب والأندلس خاصة : «وبقيت فاس وسائر أقطار المغرب خلوا من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان، ولم يتصل سند التعليم فيهم فعسر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم. وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرّب شأنها ويحصل مرامها، فتجد الطالب منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلّون على طائل من ملكة التصرف [القدرة على نقل أثر التعلم، في المفهوم المعاصر] في العلم والتعليم» (21).

وإذا كان ابن خلدون لمجرّد التلقين والحفظ من المنتقدين فهو للتربية التعسفية المتجاهلة لدافعيّة المتعلمين أنقد ذلك أن «إرهاف الحدّ في التعليم مضرّ بالمتعلم سيّما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة، ومن كان مرباّه بالعسف والقهر من المتعلمين. . . سطا به القهر وضيّق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحميّة والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين» (22) ولا فائدة من التعليق على هذا الكلام فهو من البلاغة والعمق ما يغني عن الزيادة عنه.

III - قطب المعرفة في فكر ابن خلدون التربوي

رأي ابن خلدون في مدى إسهام حفظ القرآن في تكوّن ملكة اللغة لدى المتعلّمين :

لقد خاض ابن خلدون في وظائف مختلف العلوم في علاقتها بتكوين عقل المتعلم، من لغة وحساب وهندسة وغيرها إلا أننا سنقتصر هنا على إيراد رأي طريف له حول مدى استفادة المتعلمين من حفظ القرآن في تكوّن ملكة اللغة لديهم. إذ الرأي الشائع إلى يوم الناس هذا أن هذا أمر حاصل لا محالة، فيطالعنا ابن خلدون بهذا القول الجريء : «فأمّا أهل إفريقية والمغرب فأفادهم الاقتصارعلى القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أنّ القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة كما أنّ البشر مصروفون عن الإتيان بمثله (23)، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي وحظه الجمود في العبارات وقلّة التصرف في الكلام» (24). ثمّ سيستشهد بعد ذلك بمنهج أبي بكر بن العربي (وهو غير محي الدين بن عربي) «ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ [يعني قلب الطريقة المتبعة بأن ينتهي إلى دراسة القرآن لا أن يبدأ بها].

...ثم قال [القاضي بن العربي كما يورده ابن خلدون : «ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبيّ بكتاب الله في أول أمره، يقرأ ما لم يفهم وينصب [يتعب] في أمر غيره أهم عليه» (25).

وإن كنا قد جارينا ابن خلدون في كل ما تقدّم فإننا نجدنا هنا مضطرين إلى مناقشته، لا لمخالفته في عدم البدئ بدراسة القرآن، وإنما في تفسيره لظاهرة عدم نشوء ملكة اللسان من مجرد حفظ القرآن. فابن خلدون قد ذهب في ذلك مذهبا نستغرب له وهو مذهب المعتزلة الذين يقولون بالصرفة (صرف الله الناس عن الاتيان بمثل القرآن) بينما هو أشعري ولا معتزلي. والمهمّ هنا هو أن القول بالصرفة حكم غير طبيعي بل حكم ما ورائي أراد أن يجتنب حكما ما ورائيا آخر والذي هو القول بالإعجاز اللغوي للقرآن، وإذا به يشهد نفس المصير! والأقرب للصحّة، في ظنّنا، هو رأي القاضي ابن العربي، الذي أورده ابن خلدون، وهو عدم استفادة الصبيان من دراسة ما لا يفهمون. وهذا الرأي هو الأقرب إلى منطق الدراسات الألسنيّة الحديثة التي تجعل التواصل الوظيفية الرئيسية للغة وتؤكد على أهمية التعليم الوظيفي لها (26) ولقد بينت دراسة حديثة أنجزت في الجامعة التونسية أن الأطفال الذين يدرسون بالروضة والكتّاب أحسن أداء في السنة الأولى من التعليم الأساسي من الذين يدرسون في الكتاب فقط حتى في مستوى اللغة فضلا عن الحساب وغيره من المواد (27). وهذا يعود بطبيعة الحال إلى مسألة احترام المرحلة النشوئية للطفل. أما قول آلان (الفيلسوف الفرنسي) عن ضرورة معاشرة الأطفال للنصوص والآثار الفنية الرائعة28 فهذا لا يتعارض مع ما نقوله، لأن هذا يكون فعلا مفيدا عندما يتمّ في سياقات وظيفية ووضعيات دالة بالنسبة للمتعلمين.

اكتشاف ابن خلدون لظاهرة النقل التعليمي :

ومن طريف الأفكار "الديداكتيكية" لدى ابن خلدون، فكرة التفريق بين الاصطلاحات في تدريس العلوم وبين المفاهيم العلمية في حدّ ذاتها. وهو ما يعرف لدينا اليوم في ديداكتيك المواد بـ"عملية النقل التعليمي- التعلّمي"29. أي، تطويع المادة العلمية لقدرات المتعلمين الذهنية. وهذا النقل أو التطويع يتم في ثلاث مراحل: من المعرفة المشخصنة Savoir personnalisé إلى المعرفة العالمة، ثم من المعرفة العالمة إلى المعرفة المراد تعليمها(البرامج)، وأخيرا من المعرفة المراد تعليمها إلى المعرفة المعلّمة (ويقوم بها المعلم وتسمى النقل الداخلي). وهذا النوع الأخير من النقل هو الذي اكتشفه ابن خلدون ونبه إلى المسافة المعرفية (الإبستيمولوجية) التي تفصله عن المعرفة العلمية الحقيقية. وهذا لعمري ينمّ عن دقّة ملاحظة وحدّة ذكاء لديه، وقد سبق به علوم الديداكتيك بسبعة قرون كاملة. وها هي أقواله في ذلك: «والاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم مخلّطة على المتعلّم، حتّى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم. ولا يدفع عنه ذلك إلاّ مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلّمين. فلقاء أهل العلوم، وتعدّد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرّد العلم عنها ويعلم أنّها أنحاء تعليم وطرق تحصيل» (30). أي، مجرّد نقول تعليمية ولا علوم محضة في حدّ ذاتها.

خاتمة :

لربّما طغى على أسلوبنا في هذه الدراسة التمجيد والتقريض. نعم! ولكن هذا لا يعود، في تقديرنا، إلى نظرتنا الشخصية للأمور بقدر ما يعود إلى عبقرية ابن خلدون وحدسه العقلي النفّاذ. ولا يصل بنا الأمر بطبيعة الحال إلى التغاضي عن الفروق الإبستيمية الجوهرية بين الفضاء الثقافي الذي عاش فيه ابن خلدون وفضائنا الثقافي العلمي المعاصر، والدليل على ذلك أننا عندما وجدنا فارقا صارخا في الخطاب لديه عما هو لدينا الآن بخصوص النظرة اللسانية Linguistique إلى اللغة، عندما

تعلّق الأمر بالقرآن، صدعنا بذلك ولم نتوان في نقده، وإن تكن له، والحق يقال، آراء أخرى حول اللغة، في مستوى تداولها العادي بين الناس مشافهة وكتابة، آراء جديرة بالاحترام، وليس ها هنا مجال لذكرها.

وعموما يمكن القول إنّ ابن خلدون هو بالنسبة للفكر الاجتماعي، وللفكر التربوي المعاصر على نحو خاص، ما هو أفلاطون بالنسبة للفلسفة ككل. بل حتّى أكثر من ذلك بكثير من مناحي عدة.

الهوامش والإحالات

(1) ابن خلدون، المقدّمة، هامش "فصل في الفكر الإنساني" عوضا عن "فصل في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري"، الذي ورد في نسخة دار الكتاب، ذكره ناشر الدار التونسية للنشر، 1991 ص.521.

(2) المصدر السابق، فصل في علوم البشر وعلوم الملائكة، الدار التونسية للنشر، 1991 ص.571.

(3) المصدر السابق، فصل "أن الإنسان جاهل الذات عالم بالكسب، ص.537.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) عبارة (أول) الثانية لم نجدها في نسخة الدار التونسية للنشر، ولعلّها سقطت سهوا، إذ المعنى لا يستقيم إلاّ بها، حسب اعتقادنا، ولذلك أثبتناها.

(6) المصدر السابق، فصل في علوم الأنبياء عليهم السلام، ص، 572.

(7) المصدر السابق، فصل "أن الإنسان جاهل الذات عالم بالكسب، ص.537.

(8) المصدر السابق، فصل في أن تعليم العلم من جملة الصنائع، ص.522.

(9) V. par exemple, Cardinet, J., Capacités, compétences et indicateurs : quel statut scientifique ? dans Evaluation scolaire et pratique, Bruxelles, De Bück,1988, p. 129-138.

(10) V. par exemple, Vandenplas-Holper, Ch., Le développement psychologique l'âge adulte et pendant la vieillesse : Maturité et sagesse, Paris, PUF, 1998.

(11) ابن خلدون، المقدّمة، ج 2، فصل في أن من حصلت له ملكة في صناعة فقلّ أن يجيد بعدها ملكة أخرى، ص.487–488.

(12) المصدر السابق، فصل في أنّ تعليم العلم من جملة الصنّائع، ص.525–526.

(13) 13 Bruner, J., L'éducation: entrée dans la culture, trad.Y., Bonin, Retz, Paris, 1991.
Vygotsky, Pensée et langage, Trad. du Russe Editions sociales Payot, 1973.

(14) انظر هنا إلى تخصيصه للعقل بالحضارة التي ينتمي إليها، وهو عين ما يذهب إليه أنصار التيار التّاريخي الثقافي (ميغوتسكي مثلا).

(15) ابن خلدون، المصدر السابق، فصل في أنّ الصنائع تكسب صاحبها عقلا، ص.518.

(16) V. par exemple, Giordan, A. et De Vicchi, A., Les origines du savoir, Delachaux et Niestlé, 1987.

(17) ابن خلدون، المصسر السابق، فصل في وجه الصواب في تعليم العلوم وطرق إفادته، ص.695–696.

(18) V. Astolfi, J-P. et De Velay, M., La didactique des sciences, Paris, PUF, 1989.

(19) المصدر السابق، الفصل السابق، ص.696.

V. par exemple, Jonnaert, Ph., Conflits de savoir et didactique, De Búck Université, 1988.(20)

(21) ابن خلدون، المصدر السابق، فصل في أنّ تعليم العلم من جملة الصّنائع، ص.523–524.

(22) المصدر السابق، فصل في أنّ الشدّة على المتعلّمين مضرّة بهم، ص.703–704.

(23) القول بالصرفة كالمعتزلة!

(24) ابن خلدون، ، فصل في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه، ص.700–703.

(25) المصدر السابق نفسه.

V. . par exemple, Widdowson, H.G., Une approche communicative de l'enseignement des(26) langues, Coll. LAL, Paris, Hatier, 1981.

(27) دراسة للطالبة سعاد محمد أعدتها لنيل شهادة الدراسات المعمقة في علوم التربية، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2001.

(28) آلان، مقالت في التربية، دار المعرفة، 2004.

V. par exemple, Chevallard, Y., La transposition didactique, du savoir savant au savoir(29) enseigné, Grenoble, LA Pensée Sauvage, 1982.

(30) ابن خلدون، المصدر السابق، فصل في أنّ الرّحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم، ص.705.



اللغة واكتسابها في مقدمة ابن خلدون

مجدي بن عيسى (*)

تمهيد

تعتبر مقدمة ابن خلدون مرجعا ذا أهمية خاصّة لكن من يروم البحث في فلسفة صاحبها (1332 – 1406 م) في علمي التاريخ والعمران البشري، وإذا كان الثاني منهما فنّا مستنبطا لتمحيص علميّة الأول وتخليصه ممّا علق به من أخطاء المؤرخين، فقد حفلت المقدمة بآراء عميقة في كلّ علم وفنّ وصناعة وفكر هي ممّا يعرض في العمران بدويّه وحضريّه.

ضمن هذا الإطار لم يغفل ابن خلدون عن المسألة اللغويّة في المقدمة، بل أولاها عناية خاصّة وأثار من قضاياها ومسائلها عددا نحصي من بينه قضايا الاكتساب وفساد الألسن وتغيرها ونشأة العلوم اللغويّة وتطورّها. وسنتناول في هذا البحث مسألة اكتساب اللّسان وفساده، ومواقف ابن خلدون ممّا آل إليه اللّسان العربيّ في عصره منطلقين من تعريفه للغة وتصوّره لدورها ضمن فلسفته في العمران البشري.

1 ـ تعريف ابن خلدون للغة :

يعرف ابن خلدون اللّغة بقوله : «اعلم أنّ اللّغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانيّ ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بدّ أن نميّز في هذا التعريف بين ثلاثة عناصر، تمثّل الأسس التي يقوم عليها تصورّ ابن خلدون للغة، هذه العناصر كما حددها عبد السلام المسدي : التصويت والتواصل والعقد الاجتماعي (1).

فاللّغة أولا «فعل لساني»، واللّسان في هذا السّياق من التعبير الحلدوني، لا يعني اللغة (2) بل جهاز التصويت البشري، بحيث يفهم هنا في إطار دلالة الجزء على الكلّ من جهة أنّ اللّسان عنصر من عناصر جهاز التصويت، بحيث يحتلّ اللّسان بينها مكانة مهمّة في تنويع الأصوات اللّغويّة وتحقيق الفروق بينها.

فاللّغة بهذا الاعتبار أصوات متمايز بعضها عن بعض، تصدر عن جهاز التصويت البشري الذي يتولّى تقطيعها، بفعل حواجز مختلفة في جهاز التصويت من بينها اللّسان، وهو ما ينشئ الحروف. يقول ابن خلدون في هذا الصدد : «اعلم أنّ الحروف في النطق هي كيفيات الأصوات الخارجة من الحنجرة تعرض عن تقطيع الأصوات بقرع اللّهاة وأطراف اللّسان مع الحنك والحلق والأضراس، أو بقرع الشفتين أيضا، فتتغاير كيفيات الأصوات بتغاير ذلك القرع، وتجيء الحروف متمايزة في السمع، وتتركّب منها الكلمات الدالّة على ما في الضمائر»(3).

ينبه ميشال زكريا إلى أنّ ابن خلدون في هذا الكلام قد أدرك مسألة مهمّة من مسائل الدراسات اللسانية

* أستاذ تعليم ثانوي بوزارة التربية والتكوين.

الحديثة في مجال الصوتيات، وهي مسألة تحديد الصوتم (Phomème) كوحدة صوتيّة مميزة. يقول زكرياء: «يلاحظ ابن خلدون أن مخارج الحروف متصلة بالجهاز الصوتي عند الإنسان، إلا أنّ الأصوات اللغوية تتقطّع إلى وحدات متغايرة يحدّدها الاستعمال اللغوي فيأتي كل صوت لغوي متمايزا في السمع عن بقية الأصوات اللغوية، وهذه الأصوات اللغوية المتمايزة هي التي تؤلّف الكلام»(4).

وعلى أساس هذا الاستقراء يستنتج زكرياء قائلا: «مما لا شكّ فيه أن ابن خلدون أدرك بكلامه هذا مفهوما وضعيا تقوم عليه دراسة الأصوات اللغويّة وتحليلها ونعني به مفهوم التغاير» (5)، بل إنّه يذهب بالحفاوة بهذا الرأي الذي يستخلصه من حديث ابن خلدون عن نشأة الأصوات اللغوية وتغايرها، إلى التنبيه إلى درجة التقارب بين رأي ابن خلدون وبين رأي دي سوسير في حديثه عن مبدأ التمايز (6).

ومهما تكن درجة التقارب بين رأي ابن خلدون وآراء اللسانيين المحدثيين (7)، فإنه يمكن التأكيد على أنّ العنصر الصوتي في تعريف ابن خلدون للغة عنصر أصيل وهو المقصود بقوله إنّ اللغة «فعل لساني» «في العضو الفاعل لها وهو اللسان».

إلا أنّ المكوّن الصوتي في اللغة، وإن مثّل مادتها الأولى فإنّ تلك المادّة تظلّ غفلا بعيدا عن مبدأي التواضع والاصطلاح، كما أن جلّ المبادئ التي يقوم عليها انتظام الأصوات في اللغة تظل اعتباطية دون اعتبار الغاية التواصلية للغة.

إنّ الغاية التواصلية للغة هي العنصر الذي قدمه ابن خلدون على غيره من العناصر في التعريف الذي نتفحّصه، حيث يقول: «اعلم أنّ اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلّم عن مقصوده» كما أنها: « فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام»

هاهنا تكمن أهمية اللغة كحدث إنساني مميز، فهي التي تتيح لمتكلّمها التواصل مع أفراد بيئته، وتيسر له التعبير عن آرائه وأحاسيسه وإيصالها للآخرين، وهو جوهر التمايز الإنساني عند غيره من الكائنات وإليه يعزى اهتمام ابن خلدون باللغة كمكوّن جوهري من مكونات الاجتماع الإنسانيّ.

يعتبر العنصر التواصلي في تعريف ابن خلدون للغة من أظهر العناصر عنده، وأقواها حضورا لا في هذا التعريف فقط، بل وفي مجمل المقدمة، ذلك أننا نعثر في كثير من مواقعها على إشارات كثيرة عن الغاية التواصلية للغة، حيث يقول ابن خلدون: «واللغات إنّما هي ترجمان عمّا في الضمائر من تلك المعاني» (8)، كما يقول في موضع آخر: «واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعاني (9)، كما يقول أيضا في موضع ثالث متحدّثا عن اختلاف لغة المشرق عن لغة أهل المغرب ولغة أهل الأندلس: «وكل منهم متوصّل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عمّا في نفسه، واللّغة» (10).

مايمكن أن نلاحظه في هذه الإحالة الأخيرة أنّ ابن خلدون، لايستعمل مصطلح اللسان للدلالة على جهاز التصويت، بل يستعمله مرادفا لمصطلح اللغة، فكلاهما (اللغة واللسان) أداة يتوصّل بها إلى تأدية المقصود الدلالي والإبانة عماً في النفس من المعاني، وهو ما يذهب إليه عبد القادر المهيري بقوله: «واضح هنا أن لاشيء يفصل اللسان عن اللغة، إذا هما على قدم المساواة في تأدية المقصود والإبانة عما في النفس»، ثم يضيف: «ولاشكّ أنّ مجموعة من الإستعمالات الأخرى يستفاد منها أنّ ابن خلدون لا يميّز بين المصطلحين المذكورين، وأنّ انتقاله من أحدهما إلى الآخر ليس اختيارا واعيا ولا ينمّ عن قصد محدد» (11)، إلا أن المهيري يعود ليستدرك قائلا: «إلاّ أنه إذا أمعنا النظر في سياقات أخرى من المقدمّة وجدنا من الأسباب ما يميل بنا إلى الإعتقاد بأنّ هذا الإزدواج لايمكن حمله دائما على الترادف القائم في الاستعمال بين

المصطلحين، وأنّ الترادف بين اللغة واللسان لايتجاوز معنى الأداة التي يعبّر بها الإنسان عن مقصوده «(12)، وبناء على ذلك يستنتج المهيري قائلا : «فاللسان مرادف للغة من حيث دلالة كليهما على نظام علاّمي بعينه، وهذا ما يفسرّ ورودهما في المقدّمة بهذا المعنى موصوفين أو مضافين قصد التخصيص أو الزيادة في التعريف» (13).

إنّما يؤكد ما ذهب إليه المهيري في تعليله للترادف بين مصطلحي اللسان واللغة عند ابن خلدون، نعثر عليه في العنصر الثالث من عناصر التعريف الخلدوني للغة، فإذا كان اللسان مرادفا للغة من جهة كونهما دالين على نظام علاميّ بعينه، فإنّ هذا النظام العلاميّ لا يكتسب صفته تلك إلاّ من مصطلح وتواضع أو عقد إجتماعيّ بعبارة عبد السلام المسدي، وهو ما يشير إليه تعريف ابن خلدون للغة بقوله : « وهي (اللغة) في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها».

يتجاوز ابن خلدون هنا الجدل جول أن تكون اللغة توقيفا أم اصطلاحا، ويقرّر أنّها اصطلاح في كلّ أمّة بحسب لغتها ولسانها ومفهوم الاصطلاح، في هذا التعريف الخلدوني إنّما يؤكّد على كون اللغة ليست قرارا معلوم الجهة والأصول يلتزمه أفراد البيئة الواحدة، بل هي اتّفاق ضمنيّ مستتر الأصول. ولعلّه إلى هذا يشير ابن خلدون في موضع آخر من المقدّمة حيث يقول متحدّثا عن النقل في اللغة العربية . « واعلم أنّ النقل الذي تثبت به اللغة إنّما هو النقل عن العرب أنّهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا نقل عنهم أنّهم وضعوها لأنه متعذّر وبعيد ولا يعرف لأحد منهم» (14).

إنّ المقابلة هنا بين الاستعمال والوضع وتغليب الإستعمال معيارا للنقل، مقابل نفي متصورّ الوضع، مما يمكن أن يؤكد المبدأ الاصطلاحي للغة، فاللغة كيان طبيعيّ حيّ، ومبدأ الاصطلاح فيها يبدو آلية ديناميكيّة فاعلة في داخلها، بحيث لايقتصر دوره على فترة زمنيّة معيّنة يعرف بها أصول لغة ما، بل هي آليّة فاعلة بوجود المجموعة اللغويّة واستعمالها للغة التي تحقق من خلالها اتّصالها مع محيطها وتواصلها بين أفرادها يقول ميشال زكرياء : «تشير النظريات الألسنيّة بوضوح إلى طابع اللغة الاصلاحي، فاللغة وسيلة تعبير قائمة في بيئة معيّنة على اصطلاح معيّن، إذ لا بدّ أن يتقبّل متكلّمو اللغّة عادة اجتماعيّة، أو بتعبير آخر على اصطلاح معيّن، إذ لا بد أن يتقبّل متكلمو اللغة الاصطلاحات نفسها كي يتّم التواصل في ما بينهم لكي تؤدي اللغة وظيفتها كأداة تواصل .

إنّ الطبيعة الاصطلاحيّة في اللغة هي بالذات التي تتيح لمتكلّميها التواصل عبر قناة تواصليّة ثابتة بثبات الاصطلاح على الدلالة التي تعبّر عنها الألفاظ في اللغة الواحدة «(15). بل إنّ ابن خلدون يذهب أبعد من ذلك حين يجعل العلوم اللغويّة لاحقة للاصطلاح، فالاصطلاح هو المحددّ للمعاني أصليّة وفرعيّة : « فإذا عُرف الاصطلاح - يقول ابن خلدون - واشتهر صحّت الدلالة، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحّت البلاغة ولاعبرة لقوانين النّحاة في ذلك» (16).

هذه هي العناصر المميّزة لتعريف ابن خلدون للغة، فاللغة في التصورّ الخلدوني اصطلاح بين مجموعة بشريّة معيّنة - لبنتها الأولى ما ينتجه جهاز التصويت البشري من أصوات تقوم على مبدأ التمايز، تنتظم في اصطلاحات للتعبير عن المعاني المراد تبليغها لتحقيق التواصل بين أفراد تلك المجموعة.

كما يشير ابن خلدون في ثنايا هذا التعريف إلى الطبيعة التصورّية للغة، فكون اللغة اصطلاحا لايردّ لغير الاستعمال، يجعل من اللغة كيانا طبيعيا متصورّا بحسب الحاجة التواصليّة لمتكلّميها، هذه الطبيعة التطورّية للغة يمكن أن تطال المستوى التركيبي والدلالي أيضا (17).

جملة هذه المعطيات يمكن أن ترسم لنا حدود المتصورّ الخلدوني للغة، فمما لاشكّ فيه أنّ ابن خلدون ليس لسانيا ولاعرف عنه تصنيف في مسائل / اللغة، مما يجعل كلّ محاولة لزجّة ضمن هذه الدائرة باطلة وإن جاء ذلك من باب الاحتفاء بنباهته والتأكيد عليها (18).

وإنّما يفهم تعريفه للغة ضمن اهتمامه بالعمران البشريّ والعناصر المؤسسة له وديناميات نشأته واستمراره، وهو الموضوع المحوري للمقدّمة، ولا يخفى ما للغة كخاصيّة إنسانية من أهميّة في نشأة الاجتماع البشريّ وتحولاته العمرانيّة. من خلال هذا المدخل كان اهتمام ابن خلدون باللغة في المقدّمة، وعلى ضوء مكانتها ووظيفتها في الاحتماع البشريّ صاغ تعريفه لها، وعلى أساس هذا التعريف سيهتمّ بقضايا اكتسابها وتفريعات علومها ودورها ضمن تحولات الاجتماع البشري.

2. اكتساب اللغة في مقدّمة ابن خلدون:

يؤكد ابن خلدون على أنّ اكتساب اللغة لا يحقق إلاّ بتمكّن ملكة اللسان عند متكلّم اللغة. ومصطلح الملكة عنده مصطلح شامل تردّد في جلّ فصول البابين الخامس والسادس مع قضايا التعليم والتعلّم فتعلّم الصنائع والعلوم عند ابن خلدون هو تحصيل لملكة أو لجملة ملكات. يقول عبد السلام الشدادي متحدثًا عن أهميّة مفهوم الملكة وتميّزه في مقدمة ابن خلدون: « إنّ هذا المفهوم الذي كان له عند الفلاسفة معنى أخلاقي وفكري بالأساس، يُستعمل عند ابن خلدون لاحتواء حقل واسع جداً يشمل اللغة والعقيدة والصناعات والعلوم، ويعرفّه باعتباره خاصيّة قارة، ناتجة عن عمل متكرّر إلى غاية تثبيت شكلها. ذلك أنّ الملكات تشبه ألوان الروح التي تتكون تدريجيا، وتثبت بكيفيّة أفضل حينما يكون فرد معيّن في حالته الطبيعيّة البسيطة، وبمجرّد ما تكتسب الروح أهليّة معيّنة تفقد بساطتها الأولى، ويضعف استعدادها، وتنقص قدرتها على استقبال أهليّة ثانية» (19).

ولعلّ أوّل استعمال لهذا المصطلح في الباب السادس (20) هو الذي جاء في الفصل الثاني منه (21)، حيث يقول: «وذلك أنّ الحذق في العلم والتفنّن فيه والاستيلاء عليه إنّما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله» (22).

هذا المصطلح ينسبه ابن خلدون إلى اللسان بداية من الفصل الخامس والأربعين (23)، ويتحدّث بداية من هذا انفصل عن الملكة اللسانية وملكة اللسان موضحا حدودها المفهوميّة، مفصّلا شروط تحققها وعوامل فسادها.

1.2. الحدود المفهوميّة للملكة اللسانيّة:

يقوم المفهوم الذي يقدّمه ابن خلدون للملكة في بداية الباب السادس على شقين: شقّ نفسيّ عقليّ يقوم على الاحاطة بجملة المبادئ والقواعد التي يتأسّس عليها موضوع الملكة، وشقّ صناعيّ يقوم على الحذق والتفنّن والاستيلاء وهو الذي تظهر عليه الملكة للعيان من خلال درجة تمكّنها واستحكامها وجودتها. كلا الشقين يتحدّدان انطلاقا من تصوّر ابن خلدون للملكة كمعطى جسدي اكتسابا ونموّا: «ويعني هذا ـ كما يشرح عبد السلام الشدادي ـ أنّ الملكة بالنسبة إليه لا تكتسبها النفس إلاّ بواسطة الحواس، عكس نمط آخر من المعرفة بالأنبياء والمتصوفة، والتي لا تكتسب إلاّ بفعل استغراق الروح في ماهيّتها الخاصة. ويخصّ هذا الأهليات البدنية والفكرية بدءا بفعل التفكير» (24).

إلاّ أن ابن خلدون لا يكتفي بهذه الحدود الأوّلية لتحديد مفهوم الملكة، فقد حرص على تمييز هذا المفهوم عن معنيين: فهم القوانين والوعي بها من جهة، والجبلة والطبع من جهة أخرى.

ينفي ابن خلدون أن تكون الملكة اللسانيّة معطى فطريّا جبلّيا، مؤكدا على خطئ الاعتقاد بذلك رادا هذا الخطأ إلى تمكّن الملكة واستقرارها واستيلاء صاحبها عليها حتى أنها تبدو كأنّما ولدت مع صاحبها ولم يكتسبها اكتسابا، يقول ابن خلدون: « إنّ الملكات إذا استقرّت ورسخت في محالّها ظهرت وكأنّها طبيعة

وجبلّة لذلك المحلّ، ولذلك يظنّ كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أنّ الصواب للعرب في لغتهم إعرابا وبلاغة أمر طبيعيّ، ويقول : كانت العرب تنطق بالطبع وليس كذلك، وإنّما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكّنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي كأنّها جبلة وطبع» (25).

إنّ الملكة إذن ليست جبلّة وطبعا وإن ظهرت كذلك، وهو ما يعمّمه ابن خلدون على جميع الملكات الصناعيّة قائلا : «ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البادية، كيف تجد الحضريّ متحليّا بالذكاء ممتلئا من الكيس، حتى أنّ البدويّ ليظنّه أنه قد فاته في حقيقته الإنسانيّة وعقله، وليس كذلك. . . فلماّ امتلأ الحضريّ من الصنائع وملكاته وحسن تعليمها، ظنّ كلّ مقصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأنّ نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلّتها عن فطرته، وليس كذلك» (26). إنّ ردّ الملكة واستحكامها إلى زيادة في الحقيقة الإنسانيّة، والى الفطرة والجبلة هو من باب الوهم عند ابن خلدون، ولا يمكن أن تردّ الملكات لغير الاكتساب.

إنّ الملكات في التصورّ الخلدوني للعمران مما يكتسب ولا يورث ولكنه لا ينفي الأرضيّة الفطرية لعمليّة الاكتساب ف : « قبول الملكات وحصولها للطبع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر » (27) كما يقول ابن خلدون، وبالمقابل فإن اكتساب الملكات : « يزيد الإنسان ذكاء في عقله واضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس» (28).

فالملكة اللسانية اذن مكتسب تهيئ الفطرة لسلامة اكتسابه وتمكنه، فيزيد اكتساب الملكة النفس نماء والفكر توقدا مما يهيّئ بدوره إلى توهّم أن ما يرى من ذلك النماء والتوقد حاصلان من زيادة في الحقيقة الإنسانية لصاحب الملكة أي من فطرته وجبلته، لا من الملكة ذاتها، وهو ما حرص ابن خلدون على نفيه وتفنيده، مؤكدا في المقابل على مبدأ الاكتساب في تحقق الملكة ورسوخها وجودتها.

إلاّ أنّ تخليص مفهوم الملكة من اعتبارها فطريّة جبليّة وربطها بمبدأ الاكتساب لا يقيها من الخلط مع متصورات أخرى يمكن أن تسيء إلى مفهومها، ومن هذه المتصورات التي حرص ابن خلدون على تمييزها عن مفهوم الملكة هو اعتبار الملكة مرادفا للعلم بموضوع الملكة.

يقول ابن خلدون في تمييز مفهوم الملكة عن معنى العلم بموضوع الملكة : « وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأنّا نجد فهم المسألة الواحدة من الفنّ الواحد ووعيها مشتركا بين من شدا في ذلك الفنّ وبين من هو مبتدئ فيه » (29).

كما يقول في تمييز مفهوم الملكة اللسانية عن العلم بقوانين العربية وصناعتها : « والسبب في ذلك أنّ صناعة العربية إنّما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة فهي علم بكيفيّة لا نفس كيفيّة، فليست نفس الملكة، وإنّما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما ولا يحكمها عملا » (30).

يشرح ابن خلدون الفرق بين العلم بالقوانين اللغوية والملكة اللسانية بالقول : «وكذلك تجد كثيرا من جهابذة النحاة المهرة في صناعة العربية المحيطين علما بتلك القوانين، إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودّة أو قصد من مقصوده أخطأ فيها الصواب، وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربيّ، وكذلك نجد كثيرا ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور ولاشيئا من قوانين صناعة العربية، فمن هنا يعلم أنّ تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة » (31).

فالملكة اللسانية ليست هي العلم بالقوانين اللغوية، وإنّما هي «إجادة تأليف الكلام» على حدّ عبارته بما في الإجادة من معاني «الحذق والتفنّن والاستيلاء» والعبارة له أيضا.

إلاّ أنّ هذا التميز الذي يحرص عليه ابن خلدون في سعيه لتحديد مفهوم الملكة، لا ينفي عنده العلاقة بين الملكة اللسانية وقوانينها، فجودة الملكة اللسانية تمرّ حتما من خلال استجابة المتكلم لتلك القوانين، وإن لم يكن واعيا بها عارفا بعلومها معرفة واعية دقيقة.

إنّ العلاقة التي تنشأ بين الملكة اللسانية وقوانينها هي علاقة اشتمال، حيث تتحقق الملكة من خلال قوانين تشتمل عليها هذه الملكة، يستعملها المتكلم عفوا دون أن يكون واعيا بها وعيا جزئيا أو كاملا، بل هو اكتسابها ضمن اكتسابه للملكة ذاتها كآلية إنتاج للكلام. وهو مايعني أنّ ابن خلدون يميّز بين نوعين من القوانين اللغوية : القوانين الضمنيّة التي يقوم عليها عمل الملكة اللسانية، وهو ما يعرف في النظرية التوليدية بالكفاية اللغوية (32)، وبين القوانين التي استنبطها النحاة وأهل البيان وسائل للتعليم. يقول ابن خلدون في تمييز هذه القوانين المستنبطة عن قوانين الكفاية اللغوية : «تلك القوانين إنّما هي وسائل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها وأصاروها علما بحتا، وبعدوا عن ثمرتها » (33).

إنّ الملكة اللسانية في تصورّ ابن خلدون هي العمل بتلك القوانين وليست القوانين ذاتها، وهو ما يعني أنّ لمتكلّم اللغة معرفة ضمنية بتلك القوانين والقواعد تقود عمليّة التكلم عنده، وإن لم يكن عالما بحقيقتها العلميّة: « فالإنسان الذي اكتسب الملكة اللسانية وأتقن التعبير في لغته ليس بالضرورة عالما بأساليب الإعراب وبصناعة العربية » يقول ميشال زكرياء ، ثمّ يضيف : « والملكة ليست القواعد التي تنصّ الكتب اللغوية عليها، وإنّما هي المعرفة القائمة عند متكلّم اللغة بالقواعد والقوانين التي تتيح له بالذات أن يتكلم لغته، كما أنّها ليست صناعة العربية بل صناعة العربيّة تقوم على المعرفة بقوانين الملكة أي المعرفة بقواعد اللغة» (34) .

فالملكة إذن في التصور الخلدوني ليست هي العلم بالقوانين وليست هي الأرضيةّ الفطرية التي تهيئ لاكتسابها، إنّها الحذق والتفنّن والاستيلاء على موضوعها،وهي صفات صناعية ترسخ مفهوم الملكة في البعد الانتاجي، لاالمعرفيّ، إنّها ضرب من الابداعيةّ الفردية في مكتسب جماعيّ تهيئه الفطرة ويرسخه الاكتساب. إن الملكة اللسانية عند ابن خلدون، كغيرها من الملكات مختصةّ بالكائن الإنسانيّ العاقل، وهي كوضعيةّ فطريةّ صفة في النفس حيث يكون :« قبول الملكات وحصولها للطباع التي على فطرة الأولى أسهل وأيسر» (35) على حد تعبيره. ولكونها استعدادا أوليّا في النفس احتاجت عنده في أغلب استعمالاتها في المقدّمة إلى صفة مكتسبة، ومن صفاتها عنده : الاستحكام، والجودة والبرسوخ والتمام والاستقرار (36). واكتساب هذه الصفات أو بعضها لا يعني بالمقابل العلم بقوانين عمل الملكة المستنبطة بالعقل، بل هي الاكتساب الضمني لعمل تلك القوانين : « ذلك أنّ صناعة العربية هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفيةّ وليس نفس كيفيةّ» (37) على حدّ عبارة ابن خلدون، كما أنّ : «العلم بقوانين الإعراب إنّما هو علم بكيفية العمل، وليس هو نفس العمل» (38)، والعبارة له أيضا.

فإذا كانت هذه هي حدود المفهومية للملكة اللسانية كما بدت لنا في المقدّمة فكيف يقع اكتسابها في تصورّ ابن خلدون؟

2 - 2 اكتساب الملكة اللسانية :

يقترح ابن خلدون لاكتساب الملكة اللسانية « مخالطة كلام العرب »، حيث يقول متحدثّا عن متكلم اللغة : «فإذا اتّصلت معاناته لذلك بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه وسهل عليه أمر التركيب حتى لايكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجهّ ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل بغير فكر، إلاّ بما استفاده من حصول هذه الملكة» (39).

فالمخالطة هي كفيلة باكتساب الملكة، وتتمّ هذه

المخالطة في تصوّر ابن خلدون بإحدى طريقتين : السماع أو الحفظ.

المقصود بالسماع هو المخالطة المباشرة لمتكلمي اللغة في بيئتها الأصليّة، حيث يتمّ اكتساب اللغة بشكل طبيعيّ من خلال التعرّض المتواصل للغة من أفواه أصحابها، والمحاولات المتكرّرة لاستعادة المسموع وتلفظه نسجا ومنوالا. يقول ابن خلدون : «فالمتكلّم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفيّة تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبيّ استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولا، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثمّ لا يزال سماعهم لذلك يتجدّد في كل متكلّم، واستعماله يتكرّر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلّمها العجم والأطفال » (40).

إنّ اكتساب الملكة اللغوية عن طريق السماع ليست عملية تعليمية، فما من أحد يعلّم أحدا، وإنما هي عمليّة اكتساب ذاتية، تتم عبر آليتين : التعرّض المتواصل للغة عبر جهاز السمع، والمحاولات الذاتية لاستعادة ما يسمع عبر جهاز النطق. وهو ما يعبّر عنه ابن خلدون بوصف عمليّة الاكتساب هذه بكونها عمليّة وجدانيّة قائلا: « وهذا أمر وجدانيّ حاصل بممارسة كلام العرب، حتى يصير كواحد منهم » (41)

هذه العملية الذاتية تجمع عند ابن خلدون فئتين من مكتسبي الملكة : الأطفال والعجم، ولكنه يضع لكلّ منهما شرطا لتمام عمليّة الاكتساب. حيث يشترط للفئة الأولى سلامة الفطرة، ويشترط للفئة الثانية عدم سبق العجمة إلى اللسان.

تمثل الفطرة السليمة لدى ابن خلدون عنصرا مساعدا على حسن قبول الملكات بما في ذلك ملكة اللسان، وسلامة الفطرة تعني في جملة دلالاتها سلامة العقل وجهاز السمع والنطق لدى الناشئة، ولكنها تعني في سياق آخر في المقدمة خلو اللسان من ملكة لغوية سابقة، وهو ما يسميه بسبق العجمة إلى اللسان. هذا المعنى هو الذي يبرّر به اكتساب صغار الأعاجم لملكة اللسان العربيّ وتفوّق بعضهم فيه كعلماء اللغة العربية من ذوي النسب الأعجميّ، حيث يقول : « فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلّهم عجم في أنسابهم، وإنما ربّوا في اللسان العربيّ واكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب »(42).

إنّ سبق العجمة إلى اللسان مما يحول عند ابن خلدون دون اكتساب ملكة اللسان العربي تامة، حيث يقول : « إذا تقدمت في اللسان ملكة العجمة صار مقصّرا في اللغة العربية، لما قدمناه من أنّ الملكة إذا تقدّمت في صناعة بمحلّ، فقلّ أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى... إلاّ أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى اللغة العربية » ثمّ يضيف: «وربّما يكون الدؤوب على التعليم والمران على اللغة، وممارسة الخطّ يفضيان بصاحبهما إلى تمكن الملكة كما نجده في كثير من علماء الأعاجم، إلاّ أنّه في النادر، وإذا قرن بنظيره من علماء العرب وأهل طبقته منهم كان باع العربيّ أطول وملكته أقوى، لما عند المستعجم من الفتور بالعجمة السابقة » (43).

ولايفوت ابن خلدون في هذا السياق أن يميّز بين مفهومين للعجمة : عجمة اللسان،وعجمة النسب، مؤكدا على أنّ مقصوده بالعجمة هو صفتها المتعلقة باللسان، أي من اكتسب ملكة لغويّة أجنبيّة ثمّ رام اكتساب ملكة اللسان العربيّ، كما يمكن أن تعني العكس أي من اكتسب ملكة اللسان العربيّ ثمّ رام اكتساب ملكة لسان أجنبيّ، فكلاهما قد سبقت إلى لسانه ملكة لغوية يمكن أن تحول دون اكتساب ملكة ثانية، وليس في معنى العجمة أيّ بعد تهجينيّ أو تفاضليّ. يقول ابن خلدون: «ولا يعترض ذلك بما تقدّم بأنّ علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأنّ المراد بالعجم هناك عجم النسب، لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سبب لانتحال الصنائع والملكات ومن جملتها العلوم. وأمّا عجمة اللغة فليست

من ذلك، وهي المراد هنا، ولا يعترض ذلك أيضا مما كان لليونانيين في علومهم من رسوخ القدم، فإنهم إنّما تعلموها من لغتهم السابقة لهم وخطه المتعارف بينهم. والأعجمي المتعلّم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه، ومن غير خطّه الذي يعرف ملكته، فلهذا يكون له ذلك حجاجا كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك والبربر والفرنج وسائر من ليس من أهل اللسان العربي» (44).

إنّ سماع اللغة في بيئتها الأصليّة إذن وعلى ألسنة أصحابها الأصلاء هو الأصل في اكتساب الملكة اللّسانيّة عند ابن خلدون ما لم تسبق إلى لسان ملكة لغويّة أخرى، وهو شرط محوري لدى ابن خلدون يقوم عليه تصوره للملكات في كونها: «لا تزدحم دفعة في النفس» على حدّ عبارته.

إلاّ أنّ ابتعاد العرب عن مواطن صفاء اللغة وسلامة ملكتها زمانا ومكانا، قد أدى في تصوّر ابن خلدون إلى ضياع لغة مضر، وصار السماع بوابة لفساد ملكة اللسان العربي الذي نزل به القرآن. يقول ابن خلدون: «ثمّ فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها أنّ الناشيء من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب فعبّر بها عن المقصود لكثرة المخالطة للعرب من غيرهم ويسمع كيفيات العرب أيضا فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى فساد اللسان العربي» (45).

أمام هذا الوضع الجديد للسان العربي يقترح ابن خلدون طريقة ثانية لمخالطة كلام العرب، من دون أن يكون طالب هذه الملكة من أبناء جيل العرب الذين يريد مخالطة كلامهم، أو العبارة الحديثة دون أن يكون من البيئة اللغوية نفسها. وتتمثل هذه الطريقة في حفظ كلامهم أي ممارسة كلام العرب عوضا عن مخالطته، وهو المصطلح الذي يستعمله ابن خلدون عوضا عن مصطلح المخالطة في التلقي الطبيعي للملكة اللسانية 46). يقول ابن خلدون: «إنّ محصول ملكة اللسان العربي إنّما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تركيبهم، فينسج هو عليه، ويتنزّل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرّة في العبارة عن المقصود على نحو كلامهم» (47).

يشرح ابن حلدون ضمن فصل: في تعلّم اللّسان المضري، هذه الطريقة في مخالطة كلام العرب واكتساب ملكة اللّسان المضري بأكثر إسهاب محددًا دواعيها وشروطها، حيث يقول: "اعلم أنّ ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت، ولغة أهل الجيل كلّهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنّما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها كما قدمناه. إلا أنّ اللغات لما كانت ملكات كما مرّ كان تعلّمها ممكنا شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولّدين أيضا في سائر فنونهم، حتى يتنزّل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم، ثمّ يتصرّف بعد ذلك في التعبير عمّا في ضميره على حسب عباراتهم وتأليف كلماتهم وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال ويزداد بكثرتها رسوخا وقوة" (48). إنّما يدعو إلى هذه الطريقة التعليميّة في اكتساب ملكة اللسان العربي حسب ابن خلدون هو فساد هذا اللسان، وزوال البيئة التي كانت تنطقه وتتناقله بين أبنائها وأجيالها كما نزل به القرآن وتكلّم به العامة والفحول، بحيث يقع الاستعاضة بالتلقي الطبيعي للملكة اللسانية إلى التلقي التعليمي من أجل غاية واحدة هي مخالطة كلام العرب لاكتساب ملكته.

إلا أنّ تمام حصول الملكة عن طريق الحفظ في تصورّ ابن خلدون لا يضمنه مجرّد الحفظ وجودة المحفوظ واستعادته، بل يضع لتمام حصولها واستحكامها شروطا، حيث يقول : "ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهّم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال والذوق يشهد بذلك. . . ومن حصل على هذه الملكة فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلّمها" (49).

إنّ جملة الشروط التي فصلها ابن خلدون يجمعها مصطلح الذوق، وهي لفظة : "يتداولها المعنيون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان" (50) على حدّ عبارته، ويعني بها في سياق شرحه لشروط اكتساب ملكة اللسان العربيّ بالحفظ، التفهّم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الحال. ويتمثّل دور الذوق في اكتساب ملكة اللسان بالحفظ في المستوى الاستعادي للمحفوظ من جهة، بحيث يرشد الذوق المتكلّم إلى نظم الكلام على الوجه الذي كان يُنظم به عند العرب : "حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة عند العرب" (51). كما يظهر دور الذوق من جهة ثانية في مستوى التمييز بين ما هو على نهج العرب وبلاغتهم وبين ما هو ليس كذلك، تمييزا حدسيّا لا يمليه العلم بالقوانين والقواعد بل الذوق الذي هو في الملكة المكتسبة فـ : "إن سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر بل وبغير فكر إلا بما استفاده من محصول هذه الملكة" (52). وكلا الدورين اللذين يقوم بهما الذوق هو من تمام الملكة اللسانية المكتسبة بالتعلّم والحفظ، حيث يقول : "وإذا تقرّر ذلك فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيدا عن هذا السبل المعيّنة والتراكيب المخصوصة، لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنّه لا يعتاد ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده. وإذا عرض عليه كلام حائدا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه، وعلم أنّه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم، وربّما عجز عن الاحتجاج لذلك، كما يصنع أهل القوانين النحويّة والبيانيّة، فإنّ ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء، وهذا أمر وجدانيّ حاصل بممارسة كلام العرب، حتى يصير كواحد منهم" (53).

إنّ ملكة البلاغة أو الذوق هو مما يحصل لمتلقي الملكة اللسانية بالمخالطة والتلقي المباشر، ذلك أنّها مما ينتقل إلى الناشئة بالسماع ومخالطة المتكلمين باللغة الأصلاء، فالمقات فيه حيّة حاضرة في الخطاب، يقول ابن خلدون : "فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيئات والأوضاع اعتبار في الدلالة على المقصود غير متكلفين في الصناعة، يستفيدون ذلك منها وإنّما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا" (54).

لكنّ هذه الملكة التي هي من تمام ملكة اللسان (أي ملكة البلاغة) تكون في المقابل متضمّنة في المحفوظ المكتوب والمرويّ، مما يجعل ملكة البلاغة مستقلّة عن المحفوظ وإن كانت من تمام الملكة اللسانيّة واستحكامها، وبدونها لا تتمّ ملكة اللسان المضريّ لطلابه من أبناء "هذا الجيل" على حدّ عبارة ابن خلدون، أي من غير المخالطين للعرب الفصحاء الذين ابتعد الزمان بهم وفسدت لغتهم بعدهم. ويبدو واضحا ما يوليه ابن خلدون للذوق من أهميّة في تمام استحكام ملكة اللسان المضريّ، سواء في تحقيق الوظيفة التواصليّة للغة أو لتحقيق الوظيفة الإنشائيّة الأدبيّة في فني المنظوم والمنثور لمن رام امتلاكهما على سنن القدامى فيهما.

يؤكّد ابن خلدون على أنّ : "السمع أبو الملكات"، وعليه مناط انتقال اللغة من جيل إلى جيل، وهو ما يقودنا إلى التأكيد على أنّ التصورّ الخلدوني لاكتساب الملكة اللغويّة وبغضّ النظر عن

مدى قربها من الفصاحة المضريّة أو البعد عنها، إنّما يقوم وبالأساس على السماع والمخالطة، مخالطة اللغة في بيئتها الأصليّة، حيث يكون اكتساب الملكة اللغويّة، اكتسابا طبيعيّا عفويّا مع سلامة الفطرة وخلو اللّسان من ملكة لغويّة سابقة.

أمّا اكتساب الملكة اللغوية عن طريق التعلّم حفظا واستعادة للمحفوظ، فهو تصورّ يقدّمه ابن خلدون في إطار معالجته لكيفيّة استعادة الملكة اللسانية العربية الفصيحة في فني المنظوم والمنثور، وما يحقق وظيفتها الإنشائية على سنن الكتابة الأدبية القديمة.

2 - 3 - رسوخ الملكة اللسانية:

يعتمد رسوخ الملكة اللسانية في تصورّ ابن خلدون على مبدأ المعاودة، فالسماع هو تكرار للمسموع في المقامات المختلفة، والحفظ في سياقات ونصوص مختلفة، كما أنّ استعادتهما قولا وكتابة هو من باب المعاودة والتكرار أيضا، ولكن ابن خلدون في المقابل ينفي أن يكون المقصود بذلك تكرار المسموع والمحفوظ بحرفيته أو في معانيه وإنّما هو منوال تركيبي يرسخ في الذهن بفعل التكرار والمعاودة.

يشرح ابن خلدون قيمة هذا المبدأ في ترسيخ الملكة اللسانية واستقرارها قائلا: "والملكات لا تحصل إلاّ بتكرار الأفعال، لأنّ الفعل يقع أولا وتعود للذات منه صفة، ثمّ تتكرّر فتكون حالا، ومعنى الحال أنّها صفة راسخة، ثمّ يزيد التكرار فتكون ملكة، أي صفة راسخة" (55).

تكمن أهميّة التكرار إذن في تحويل المسموع والمحفوظ إلى صفة راسخة، وهو معنى الملكة، وليس المعنيّ بالرسوخ هنا المفردات ومعانيها بل الألفاظ غير المفردة والتراكيب. حيث يقول: " وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنّما بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبّق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلّم الغاية من إفادة مقصوده للسامع" (56).

وكما يميّز ابن خلدون في رسوخ الملكة بين الألفاظ المفردة والتراكيب على مقتضى الحال، يميّز أيضا بينها وبين المعاني قائلا "اعلم أنّ صناعة الكلام نظما ونثرا إنّما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنّما المعاني تبع لها وهي الأصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم إنّما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها في كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتّى تستقر له الملكة على لسان مضر" (57).

إنّ تمييز ابن خلدون تمام رسوخ الملكة اللسانية عن الألفاظ المفردة من جهة وعن معانيها من جهة ثانية لا يعني استبعاد هذين العنصرين عن الملكة اللسانية فكلاهما من المكوّنات الأساسية لها، ولكنّ تمام رسوخها لا يتحقّق إلا برسوخ المنوال التركيبي الضامن لسلامة التأليف، تأليف الألفاظ المفردة بمعانيها الخاصة للتعبير عن المعاني التي في ذهن المتكلّم بحسب مقتضى الحال، وهو ما يعني أنّ حصول هذا المنوال إنّما هو درجة متقدمة في اكتساب الملكة اللسانية تأتي بعد اكتساب الأصوات والكلمات المفردة المقرونة بمعانيها الخاصّة، وبحسب درجة اكتساب هذا المنوال يحكم بمدى رسوخ الملكة اللسانية لدى مستعمل اللغة. يقول ابن خلدون: "فالمتكلم عن العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبيّ استعمال المفردات في معانيها فيلقنّها أولا، ثمّ يسمع التراكيب بعدها فيلقنّها كذلك، ثمّ لا يزال سماعها من ذلك يتجدّد في كلّ لحظة ومن كلّ متكلّم، واستعماله يتكرّر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم" (58).

إنّ رسوخ الملكة واستحكامها يتمّ عبر رسوخ منوال يكتسبه مستعمل اللغة من المعاودة ممّا يسمح باكتساب

جملة القوانين الضمنية المتحكمة في تركيب الكلام وتأليفه، هذه القوانين التي يصفها بكونها بمثابة القوالب للمعاني هي الضامنة في تصور ابن خلدون لرسوخ الملكة واستحكامها، حيث يقول : "والذي في اللّسان والنطق إنّما هو الألفاظ، أمّا المعاني فهي في الضمائر، وأيضا فالمعاني موجودة عند كلّ واحد وفي طوع كلّ فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى تكلّف صناعة في تأليفها، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه، وهو بمثابة القوالب للمعاني" (59).

إنّ رسوخ هذا المنوال والذي يشبّهه ابن خلدون بالقوالب للمعاني هو الكفيل بالحكم على الملكة اللسانية بالاستقرار والتمام والاستحكام، فـ"ابن خلدون ينظر إلى الملكة اللسانية من حيث هي المقدرة على صياغة الألفاظ والمؤلفات الكلاميّة، ولا يعتبر المعنى أو الدلالة ضمن الملكة اللسانية" (60) على حدّ عبارة ميشال زكرياء، الذي يضيف منوّها إلى التقارب بين تصوّر ابن خلدون وبين التصوّرات اللسانية الحديثة حول هذا الموضوع قائلا : "أدرك ابن خلدون من خلال بحثه في الملكة اللسانية بعدا آخر من أبعاد الألسنيّة الحديثة، ذلك البعد هو التركيز على دراسة مستوى التركيب فالألفاظ تتركّب في تراكيب كلاميّة ودراسة التراكيب تتناول توزيع العناصر الكلامية في الجملة ومواقعها والعلاقات التي تربط فيما بينها والوظائف النحويّة التي تتحدّد من خلال علاقة العنصر الكلامي بالجملة. . . إنّ الملكة اللسانية في عين ابن خلدون هي في المقدرة على تركيب الألفاظ وفق القواعد التركيبيّة، أو وفق قواعد المكوّن التركيبي إذا سمحنا لأنفسنا بأن نستعمل مصطلحات النظريّة التوليديّة والتحويليّة، وغنيّ عن الذكر أنّ الألسنية التوليديّة والتحويليّة تركز اهتمامها على قواعد المكوّن التركيبي" (61).

إنّ المنوال الذي يؤكد عليه ابن خلدون هو الآلية التي يشرح من خلالها رسوخ الملكة اللسانية بتحولّها إلى صفة في النفس، والرسوخ هنا لا يقوم إلاّ عبر الإنتاج الكلامي لصاحب الملكة، حيث يشير هذا التصورّ إلى أنّ الإنتاج الكلاميّ أو التأليف الكلاميّ بحسب عبارة ابن خلدون هو بمثابة قوالب لتوليد المعاني، وعلى ضوء هذا الإنتاج يحكم للمتكلّم بتمام ملكته اللسانيّة أو نقصانها.

إنّ الإنتاج الكلاميّ كمعيار لتقويم رسوخ الملكة اللسانية أو نقصانها، يجب أن ينظر إليه في ضوء هذا التصورّ، تصورّ أنّ ما ينتج الكلام ليس هو استعادة المسموع و المحفوظ بلفظه بل بما رسخ في الذهن من قوانين متحكمة في تأليفه، وهي قوانين ضمنية وصور تركيبيّة. يقول ابن خلدون. "وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيّرها في الخيال كالقالب أو المنوال" (62).

2 - 4 فساد الملكة اللسانية :

يميّز ابن خلدون بين ضربين من الفساد الذي يطال الملكة اللسانية : التغاير وهو فساد جزئيّ من شأنه أن يجعل الملكة اللسانية متغيّرة عن أصلها، وهي ظاهرة تطوّرية طبيعيّة في حياة اللغات، والفساد على الإطلاق وهو ذهاب الملكة جملة ليحلّ محلّها ملكة لسان جديد.

هذان الضربان من الفساد كانت ملكة اللسان العربيّ قد عرفتهما في فترات تاريخيّة ومواطن جغرافيّة مختلفة، حيث شرح ابن خلدون العوامل المؤدية لهما ومظاهرهما، معبرًا عن رأيه فيما آلت إليه ملكة اللسان المضريّ في عصره.

2 - 4 - 1 عوامل فساد الملكة اللسانية :

إنّ فساد الملكة اللسانية وتغيّرها ظاهرة اجتماعيّة مرتبطة بالحراك العمراني، وملكة اللسان هي في اعتبار ابن خلدون من الملكات الصناعية، بحيث تخضع لما تخضع له بقيّة الملكات من تطوّر وتغيّر بحسب العوامل الاجتماعيّة.

في تفسيره لعوامل فساد ملكة اللسان المضري يرد ابن خلدون ما وقع لهذه الملكة من تغيّر إلى عاملين متعارضين عرفتهما اللغة العربية في فترتين تاريخيّتين مختلفتين: عامل الغلبة من جهة، وعامل ذهاب السلطان عن العنصر العربي من جهة ثانية. والعاملان وإن تعارضا في الظاهر، فأثرهما واحد على صفاء اللسان المضري بما أدخلاه عليه من تغيّر لم يكن له في الأصل، أمّا ذهاب هذه الملكة وفسادها على الإطلاق فيردّه ابن خلدون إلى عامل ثالث هو عامل تاريخي أيضا، وهو ذهاب الدين الذي به انتشر اللسان العربي بين الأمم على الإطلاق و صار أثرا بعد عين.

يعتبر ابن خلدون انتشار الإسلام تحت حكم العنصر العربي عاملا أساسيا في انتشار اللسان المضري، حيث يصبح اللسان في وضع كهذا (تعدّد الأمم الداخلة إلى الإسلام تحت حكم واحد) عاملا سياسيا لا غنى عنه لتوحيد الأمّة، بل إنّه " الأداة الأساسيّة لتوحيد الأفراد والتجمّعات البشريّة في مجتمع واحد متماسك يتكلّمها ويتيح لمتكلميها المشاركة في نظام الأمّة "(63)، فمن الطبيعي حينئذ: "أن تُلزم الدولة العربية بشتى الوسائل السكان الذين أصبحوا مواطنيها بتعلم اللغة العربية وتكلّمها، وذلك أنّ اللغة الواحدة تصون وحدة الدولة "(64). إنّ تظافر العاملين الديني والسياسي في إطار حركة الفتح الإسلامي واستقرار السلطان للعرب، هو ما يسميه ابن خلدون بالغلبة، غلبة العنصر العربي على غيره من العناصر الأعجمية الداخلة حديثا في الإسلام.

هذه الغلبة كانت وراء انتشار اللسان العربي بين الأمم، حيث يقول ابن خلدون: "فمّا هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلاميّة عربا، هجرت كلّها في ممالكها لأنّ الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب"(65).

إلا أنّ هذا العامل وإن مثّل عاملا حاسما في انتشار اللسان العربي، فقد مثل في المقابل مدخلا لتغيّر هذا اللسان وفساده، فدخول الأمم الأعجمية إلى الإسلام واضطرارها إلى التكلم بلغة الدين والسلطان الجديدين أدخل على نقاء اللسان المضري تغيّرا لم يكن فيه، يقول ابن خلدون في شرح سبب فساد اللسان العربي بعد انتشار الإسلام تحت سلطان العرب: "اعلم أنّ لغات أهل الأمصار إنّما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلاميّة كلّها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربيّة، وإن كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغيّر إعرابه، والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلاميّة من الغلب على الأمم"(66).

إلا أنّ هذا الفساد الناتج عن دخول الأمم غير العربية إلى الإسلام لم يقتصر على أهل هذه الأمم فقط لما سبق إلى ألسنتهم من ملكات لسانية أصليّة أقعدتهم عن اكتساب ملكة اللسان العربي تامة كما يشرح ذلك ابن خلدون (67)، بل إنّه يطال أيضا العرب الذين خرجوا من مواطن الفصاحة العربية إلى المدن الحديثة والأمصار، فكان اختلاطهم بغيرهم من الأعاجم مدخلا لفساد ألسنتهم أيضا. يقول ابن خلدون: "فلمّا جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، والسمع أبو الملكات اللسانية، ففسدت بما ألقي إليها مما يغايرها، لجنوحها إليه باعتياد السمع."(68). ويعلّق عبد الله شريط على كلام ابن خلدون قائلا: "على أنّ السيطرة اللغويّة بواسطة الدين والملك السياسي لم تتمّ دون أيّ تأثير معاكس من الجانب الآخر، من جانب اللغات التي انمحت أمام لغة الدين والملك السياسي. فإذا كان هذا التأثير لم يصل إلى درجة الوقوف في وجه اللغة الفاتحة في أكثر الممالك الإسلاميّة، فإنّ هذه اللغات مع ذلك لم تنقرض تماما أمام اللغة العربية، بل إنّها عرقلت تعريب المجتمعات المفتوحة تعريبا كاملا، وأكثر من ذلك تأثّرت العربية بهذه اللغات الأعجميّة تأثرا انحرافيا صيّرها بعيدة قليلا أو كثيرا عن اللسان المضري الأصيل"(69).

إنّ دخول الأعاجم إلى الإسلام واختلاطهم بالعرب الخارجين من مواطن الفصاحة إذن هو العامل الذي أنتج فساد اللّسان المضريّ، إلى درجة أنّه خيف على ذهاب اللسان العربيّ القادر على إفهامهم النصّ القرآنيّ والحديث النبويّ اللذين عليهما مناط التشريع، وقد كان ذلك هو الدافع الأهمّ لنشأة العلوم اللغويّة العربية. يقول ابن خلدون: "وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأسا ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على المفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردّة، شبه القواعد والكليات، ويقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه منها بالأشباه.. فقيّدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو... وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة من عليّ رضي الله عنه، لأنه رأى تغيّر الملكة فأشار عليه بحفظها" (70).

لقد ظلّ مبدأ الاختلاط الناتج عن غلبة العرب على الأمم شاغلا للعلماء والحكام، وقد ساهم السلطان بعربيته و حرصه على إقامة الدين في الحفاظ على ملكة اللسان المضري تدوينا وتعقيدا، ولكنّ ذلك لم يحل دون تواصل فساد اللسان العربيّ في المنطوق منه، بتواصل الاختلاط و حلول عامل جديد هو ذهاب السلطان عن العنصر العربيّ وتحكّم الأعاجم. يقول ابن خلدون: "ولمّا تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق وزناته والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك، فسد اللسان العربيّ لذلك،" (71).

لقد ساهم هذا العامل الجديد أيضا في فساد ملكة اللسان العربيّ بحسب تصورّ ابن خلدون، وقد كان عمله قائما على نفس المبدأ الذي سبق لابن خلدون أن قرره في حديثه عن أسباب انتشار اللسان العربي من جهة أنّ "الناس تبع للسلطان وعلى دينه"، فكما كان السلطان وراء انتشار العربية بعد غلبة العنصر العربي على غيره من الأمم، فقد كان وراء ضعف العربيّة وانحسارها بعد انتقاله إلى العناصر الأعجمية.

وما يفهم في حديث ابن خلدون عن هذا العامل السياسي، إنّما يتنزل في إطار إشارته السابقة إلى دور السلطان العربيّ في تشجيع العلماء على حفظ اللغة العربية، ولاشك أن انتقال السلطان إلى غير العرب قد أضعف هذا الدافع السياسي لحفظ اللغة العربية، مما ساهم في استفحال فساد ملكتها، بما استقرّ من مخالطة العرب للأعاجم قبل انتقال السلطان إليهم.

إلاّ أنّ هذا العامل السياسي لم يؤد إلى فساد اللسان العربيّ على الإطلاق واندثاره، فقد: " كاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنّة اللذين بهما حفظ الدين، وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة المضريّة من الشعر والكلام، إلاّ قليلا بالأمصار عربيّة" (72) على حدّ عبارة ابن خلدون، "فبعد سيطرة العجم في المشرق والبربر في المغرب على مقومات الدولة العربية الإسلاميّة، ضعفت اللغة العربية في الأقطار التي سيطر عليها العجم و البربر" (73).

يمثّل العامل الديني إذن ضمانا منع فساد اللسان العربي على الإطلاق واندثاره من الأمصار الإسلامية، وفي هذا إشارة من ابن خلدون إلى قوة هذا العامل في المجتمع الإسلاميّ ولدى حكّامه، فهؤلاء الذين آل إليهم أمر السلطة بعد العرب من الأعاجم والبربر لم يبرحوا مسلمين، ومازال الدين عندهم يمثّل العامل الأهمّ في استقرار سلطتهم على المجتمعات المسلمة، وهو ما منع اندثار اللسان العربيّ في تلك الأمصار مشرقا ومغربا.

إلاّ أنّ تحكّم غير المسلمين (وهو ما سماه ابن خلدون بذهاب السلطان والدين جميعا) قد أدى إلى اندثار اللسان العربيّ، حيث يقول: "فلماّ ملك التتار والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجّح، و فسدت اللغة العربية على الإطلاق، و لم يبق لها رسم في الممالك الإسلاميّة بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد

الشمال وبلاد الروم. . . وربّما بقيت اللغة العربية المضريّة بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طالبا لها فانحفظت بعض الشيء، وأمّا في ممالك العراق و ما وراءه فلم يبق له أثر ولا عين" (74) .

يشير ابن خلدون هنا إلى أنّ "السلطان الأعجمي" الذي لم يأخذ بعامل الدين في استقرار سلطانه كان وراء اندثار اللغة العربية في الممالك التي أشار إليها، دون أن تكون المجتمعات قد تخلت عن إسلامها.

ما يمكن أن نسجلّه في إطار تحليلنا للأسباب التي يقدمها ابن خلدون لفساد ملكة اللسان العربي، هو أنّ ظاهرة التغاير الناتج أصلا عن الاختلاط هو الظاهرة الأكثر انتشارا لارتباطها بطبيعة اللغات التطوّرية، حيث أنّها شملت كلّ الأمصار الإسلاميّة بغلبة العنصر العربي على غيره من الأمم ثمّ استمر بخروج السلطان من الأيدي العربية إلى غيرها من العناصر الأعجميّة، أمّا ظاهرة الاندثار فتبدو ظاهرة محدودة، بحيث اقتصرت على الممالك التي تملك فيها غير المسلمين من الأعاجم، وهي المجتمعات التي ظلّت على ألسنتها الأصلية بعد الفتح وقلّ فيها الاختلاط بالعنصر العربيّ من الأمم البعيدة عن مواطن النفوذ السياسي والديني العربي في المشرق والمغرب، وهي التي حددها ابن خلدون جغرافيا بممالك خراسان وفارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم.

لقد ارتكز تحليل ابن خلدون لظاهرة فساد الملكة اللسانية على استقراء للعوامل التاريخيّة والاجتماعيّة في حياة اللغة ضعفا وقوةً وانتشارا وانحسارا، فقد: "حلّل دور الدين والسلطة في حياة اللغة وانتشارها، وأقرّ أن هذين العاملين الاجتماعيين هما من أهمّ العوامل الاجتماعية الأساسية في حياة اللغة وتطوّرها، فعامل الدين يأتي في يقينه في المرتبة الأعلى، ويأتي بعده عامل الملك والسلطة" (75) على حدّ عبارة ميشال زكريا، أمّا عبد الله شريط فيقول معلقًا على تحليل ابن خلدون لظاهرتي فساد ملكة اللسان العربي واندثارها وشرح عواملهما : "هكذا يبرهن ابن خلدون بالاستقراء التاريخي على تلازم المادة والصورة في ترابط اللغة والدين (وهما الصورة) مع الملك السياسي (وهو المادة) فعندما فسد أحد العنصرين وهو الملك السياسي تضعضع تمثال اللغة في بعض المناطق وقضي عليه تماما في مناطق أخرى، فأصبحت أجنبيّة بقدر أجنبيتها عن السلطة السياسيّة العربيّة، وبقيت السلطة اللغويّة حيث بقيت السلطة السياسية بأيدي العرب أو المستعمرين" (76) .

ثمّ يضيف شريط مشيدا بهذا الترابط بين السلطة اللغوية والدينيّة والملك السياسي عند ابن خلدون: "إنّه الوحيد الذي نظر إلى لغته من هذه القمة الحضاريّة الشاهقة، واستطاع أن يشاهد من أعلاها مسيرة التاريخ الإسلاميّة الكبرى و الدور الذي كان للغة في هذه المسيرة رابطا مصيرها تمكنّا وضعفا" (77) .

إلاّ أن ابن خلدون لم يقتصر تحليله على العوامل التي أدت إلى فساد ملكة اللسان العربي، بل ذهب إلى كشف مظاهره، مبديا رأيه في ما آل إليه وضع اللسان المضريّ في لهجات أهل جيله.

2 – 4 – 2 مظاهر فساد ملكة اللسان العربي:

يصف ابن خلدون لغة أهل جيله مقارنا إياها باللسان المضريّ، و من خلال هذين العملين: الوصف والمقارنة، يقرّر مختلف المظاهر التي يعزو إليها فساد ملكة اللسان العربي.

يقول ابن خلدون مميزّا لغة أهل جيله في الأمصار عن لغة البوادي الأعراق في العروبيّة: "ثمّ فسد اللسان العربيّ في بعض أحكامه وتغيّر أواخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله، وسمي لسانا حضرياً في جميع أمصار الإسلام. . . وسميت لغتهم حضريّة منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو من العرب فإنّها كانت أعرق في العروبيّة" (78) . كما يقول في موضع آخر واصفا ضروب الفساد التي طرأت على

اللسان المضري": "فكان لجيل العرب بأنفسهم لغة خالفت لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات، وكذلك الحضر نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الأعراب وأكثر الأوضاع والتصاريف وخالفت أيضا لغة الجيل من العرب لهذا العهد.

فاختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الأفاق، فلأهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره وتخالفها أيضا لغة أهل الأندلس وأمصاره" (79) .

يميّز ابن خلدون هنا بين مستويات مختلفة للتخالف والتغاير الحاصلين بين لغة أهل جيله في مختلف الأمصار العربية وبين لغة من سلفهم من مضر. هذا التخالف يطال أربعة مستويات، أشار هنا إلى ثلاثة منها، حيث طال التخالف الجملة في إعرابها، كما طال المفردة في بنائها و أصواتها، وطالها في موضوعاتها ودلالتها المعجمية، ويشير ابن خلدون في موضع آخر إلى تخالف يطال المستوى البلاغي أيضا وقيمة الذوق ذات الدور الأساسي في تلقي الوظيفة الشعرية للغة نظما ونثرا.

أ - التغاير الإعرابي:

ينحصر التغاير بين لغة أهل الجيل وبين اللسان المضري في المستوى التركيبي للجملة، في تخلّي أهل الجيل عن الحركات الإعرابيّة المساعدة على تعيين المعاني النحوية، حيث أنّها: "لم تفقد من أحوال اللسان المدونّة إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط" (80).

و يحرص ابن خلدون على التنبيه إلى أنّ هذا التغاير هو وحده ما حدث في تركيب الجملة العربية التقليديّة، بحيث فقد مع هذه الحركات دلالتها على تعيين المعاني النحوية، حيث يقول: "وذلك أنّا نجدها(لغة أهل الجيل) في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري لم يفقد منها إلاّ دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول" (81) . وواضح أن ابن خلدون هنا يحرص على التنبيه إلى أنّ الوظيفة التواصليّة في لغة أهل الجيل لم تتزعزع، فقد بقيت وفيّة بالدلالة عن المقاصد بين متكلّميها عمّا يقوم بأداء المعاني النحوية في تركيب الجملة. وهنا يشير ابن خلدون إلى أنّ لغة أهل جيله قد عوّضت ما تجلت عنه في لغة مضر لأداء المعاني النحوية، حيث يقول متحدثًا عن الحركات الإعرابيّة : "فاعتاضوا عنها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدلّ على خصوصيات المقاصد" (82) .

يقول محمد عمر الصماري معلّقا على هذه المسألة عند ابن خلدون : "لقد تخلت لغة الخطاب في عصر ابن خلدون عن القواعد الخاصة بالإعراب ولكنّها استبدلت بها قواعد أخرى. . . ولئن كان الإعراب وسيلة من الوسائل التي تزيل اللّبس وتفرّق بين المعاني، فإنّه ليس بالوسيلة الواحدة، إذ لغة التخاطب في عصر ابن خلدون وفي عصرنا قد عوّضته بوسيلة أخرى تقوم بالوظيفة نفسها" (83).

ب - التغاير الصوتي:

من مظاهر التغاير أيضا بين لغة أهل الجيل وبين لغة مضر التغاير الصوتي، حيث يتحدّث ابن خلدون عن الاختلاف في النطق بحرف القاف قائلا : "ومما وقع في لغة أهل الجيل لهذا العهد حيث كانوا من الأقطار شأنهم في النطق بالقاف، فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار كما هو مذكور في كتب العربيّة أنّه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى. وما ينطقون بها أيضا من مخرج الكاف، وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي، بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف" (84).

ولكن هذا التغاير لا يؤدي إلى الإخلال بالمعنى أيضا شأنه في ذلك شأن التغاير في التركيب وذهاب علامات الإعراب- فالتغيّر الصوتي الناشئ عن النطق بحرف القاف لا يبلغ حدّ التمايز بين فونيمين مختلفين، بل هو مجرّد تغاير بين متغيرين صوتيين لفونيم واحد، حيث يقول ابن خلدون : "والظاهر أنّ هذه القاف التي ينطق بها أهل

الجيل العربي "البدوي" هو من مخرج القاف عند أولهم من أصل اللغة و أن مخرج القاف متسع، فأوله من أعلى الحنك و آخره مما يلي الكاف، فالنطق بها من أعلى الحنك هو لغة الأمصار، و النطق بها مما يلي الكاف هو لغة هذا الجيل البدوي" (85) .

فالمسألة هنا ؟ كما يستنتج ميشال زكريا - هي "في اتساع مخرج القاف وفي أن هذا الفونيم، فونيم مميز واحد في اللغة العربية، و إن تحقق بصوتين متغايرين في مجتمعات عربية متباعدة زمنياً و مكانياً " (86) .

ت ـ التغاير المعجمي:

يلاحظ ابن خلدون أيضا أن المعاني المعجمية للمفردات قد طالها التغير حيث يقول : "ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم و مخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلا مع هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية" (87) . لكنه يلاحظ أن هذا التغير كان محدودا بحيث لم يشمل إلا القليل من المعاني: "فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى" (88) كما يقول ابن خلدون.

التغاير الدلالي مرتبط في تصور ابن خلدون بمبدإ الاصطلاح، و هو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الدلالة المعجمية، فـ"بحسب اصطلاحات أهل الآفاق" اختلفت معاني المفردات بين اللهجات في أنفسها و بينها و بين لغة مضر.

ح- التغاير البلاغي :

يقول ميشال زكرياء : "ينجم عن اختلاف اللهجات بعض التباين في الذوق الأدبي، فالإنسان يدرك في رأي ابن خلدون بلاغة لغته و يتذوق شعر أفراد بيئته، ولذلك يلاحظ أن لتعدد اللهجات تأثيرا في إدراك البلاغة وتذوق الشعر" (89) حيث يقول ابن خلدون : "واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها حتى يحصل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية. فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب. لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم، و كل واحد مدرك لبلاغة و ذائق محاسن الشعر من أهل جلدته" (90) .

إن التغاير الذي نتج في مستوى الإنتاج الفني اللغوي في اللهجات العامية(91) إذن قد أنتج تغايرا موازيا في ملكة الذوق، أي في ملكة تقبل بلاغة هذا المنتوج الفني، وهو وجه من وجوه التغاير التي لم يألفها من تربى على تذوق بلاغة اللسان المضري. يقول ابن خلدون: "و الكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد وخصوصا علم اللسان يستنكر هذه الفنون التي لهم إذا سمعها، و يمج نظمهم إذا أنشد. . . و هذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم، فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه و ذوقه ببلاغتها و كان سليما من الآفات في فطرته و نظره" (92) .

هذه هي الوجوه الأربعة التي يرصدها ابن خلدون للتغاير بين اللغة القائمة لعهده و بين لغة اللسان المضري، و هو إذ يعرض لها مفصلا حينا و مجملا حينا آخر، فهو لا يفتأ يبدى رأيه و يقيم وجوه التغاير الحاصلة في ضوء تصوره للوظيفة التواصلية للغة و لأبعادها الاجتماعية.

2 - 4 - 3 آراء ابن خلدون في الواقع اللغوي لأهل جيله:

إذا كانت وجوه التغاير بين لغة أهل جيله وبين اللسان المضري قد مثلت مظاهر فساد مقارنة بملكة اللسان المضري، فإنها في تصور ابن خلدون لا تعدو أن تكون تغايرا ووجوه اختلاف لا تخل بالمبدأ الأدائي والوظيفة التواصلية للغة.

على هذا الأساس لم يذهب ابن خلدون إلى وصف اختفاء علامات الإعراب باللحن كما ذهب إلى ذلك النحاة، فالإعراب وحركاته في تصوّره ليس أكثر من نظام من بين أنظمة اللغة الكثيرة والتي يمكن آداء مضمونها (وهو المعاني النحوية هنا) بنظام أخر، ولذلك فقد نبّه في حديثه عن هذا الوجه من وجوه التغاير إلى أنّ أهل جيله: قد" اعتاضوا عنها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدلّ على خصوصيات المقاصد"(93) .

أمّا ما حدث من تغاير صوتيّ في النطق بحرف القاف فقد رجّح ابن خلدون أنّ الوجه المنطوق بها في لغة أهل جيله هو الوجه الأصلي للنطق بها قائلا : " وهذه اللغة لم يبتدعها هذا الجيل بل هي متوارثة فيهم متعاقبة، ويظهر من ذلك أنّها لغة مضر الأولين، ولعلّها لغة النبيّ صلى اللّه عليه و سلّم بعينها"(94)

وأماّ في المستوى البلاغي فقد نفى ابن خلدون أيّ وجه للحطّ من القيمة الشعرية للنظم العاميّ، مؤكدا على المعنى الأصليّ للبلاغة بكونها . "مطابقة الكلام للمقصود و لمقتضى الحال. . . وإنّما يدلّ على ذلك قرائن الكلام كما هو في لغتهم هذه. . . فإذا طابقت الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحّت البلاغة ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك"(95) .

وفي نفس الإطار يؤكّد ابن خلدون في حديثه عن التغاير المعجمي على أنّ الأمر مرتبط بالاصطلاح ولا عبرة أيضا بما تقرّر في ملكة اللسان المضريّ : "فالدلالة بحسب ما اصطلح عليه أهل الملكة ،فإذا عُرِف اصطلاح في ملكة واشتهر صحّت الدلالة"(96) .

إنّ تغاير لغة التخاطب بين أبناء الجيل مع ما تقرّر في اللسان المضريّ لا ينفي كونها ملكة تامة ومستقرة، كما كانت ملكة اللسان المضريّ كذلك عند أهلها قبل اختلاطهم بالأعاجم. وكونها ملكة تامة رغم وجوه التغير التي يصفها ابن خلدون، فإن ذلك يعني أنّها تقوم بأداء الوظيفة المنوطة بكل لسان، وهي الوظيفة التواصليّة ، يقول ابن خلدون في وصف لغة أهل جيله: "فأمّا أنّها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر يشهد له ما فيها من التغاير الذي بعد عن أهل صناعة أهل النحو لحنا. وهي مع ذلك تختلف باختلاف أهل الأمصار في اصطلاحاتهم. . . وكلّ منهم متوّصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عمّا في نفسه، وهذا معنى اللسان واللغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لها كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد"(97) .

بل إنّ ابن خلدون يذهب في إقرار تمام الملكة اللسانية و استقرارها في لغة أهل جيله إلى درجة التنبيه إلى إمكانية دراستها و استخراج قوانينها الضمنية، حيث يقول: " ولعلّنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد و استقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمور أخرى وكيفيات موجودة،فيكون لها قوانين تخصّها، و لعلّها تكون في أواخره على غير منهاج الأوّل في لغة مضر، فليست اللغات و ملكاتها مجانا"(98).

يعلّق محمد عمر الصماري على هذا الرأي لابن خلدون قائلا : "يلاحظ ابن خلدون أنّ لغة التخاطب في عصره هي لغة قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر، ولكنّ هذا البعد لم يقد ابن خلدون إلى أن يعتبرها لغة لحن و فساد، فهو يسميها اللسان العربي، و يرى أنّها أهل لأن يُعتنى بها و أن تَستقرى إذ هي تخضع لقوانين و تحكمها قواعد"(99). لقد أقام ابن خلدون أحكامه المختلفة لأحكام النحاة في عصره حول تمام الملكة اللسانية لأهل جيله على تصورّ ينظر إلى الألسن في تطوّرها الطبيعي و حياتها التاريخية، ضاربا مثلا على ذلك بالعلاقة بين اللسان المضريّ واللسان الحميريّ قائلا : "فقد كان اللسان المضريّ مع اللسان الحميريّ بهذه المثابة،وتغيرّت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميريّ و تصاريف كلماته، تشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا، خلافا لمن يحملهم القصور على أنّهما لغة واحدة، و يلتمس إجراء اللغة المضريّة و قوانينها . . .وليس ذلك بصحيح ،فلغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر"(100) .

خــاتمــة :

تناولنا في هذا البحث تعريف ابن خلدون للغة وتصوّره لطرائق اكتسابها واستقرار ملكتها، كما تناولنا استقراءه لتطوّر ملكة اللسان العربي انتشارا وفسادا، وموقفه من لغة أهل جيله.

وقد أدى بنا النظر في تعريف ابن خلدون للغة إلى تحسّس الأسس التي يقوم عليها تصوّره لها من جهة كونها أداة اجتماعية للتواصل بين أفراد المجموعة اللغوية الواحدة والتعبير عمّا في النفس من المعاني. هذه الأسس تقوم في تصوّره على مبدأين : فيزيائيّة الصوت واصطلاحية الدلالة. فاللغة في جانبها الفيزيائي جملة أصوات مقطّعة تنتظم لأداء دلالات هي من اصطلاح المجموعة اللغوية من أجل تحقيق الغاية التواصليّة . ولا شكّ أنّ ابن خلدون إذ يؤكّد على قيمة التواصل في اللغات والألسن البشريّة إنما يصدر عن وعي بالقيمة التي للسان في تأسيس العمران والتعاون على تحقيقه، وهو الموضوع الجوهريّ للمقدّمة.

على أساس هذا التصور ينظر ابن خلدون إلى اكتساب اللغة في إطار تصوره للكلمات الصناعية، حيث يجعل اكتساب اللّغة يتمّ عبر اكتساب ملكة اللسان، والملكة اللسانيّة هي صفة في النفس راسخة و مستقـرّة، وهذا الاستقرار لا يتمّ للملكة إلاّ باكتساب المنوال الذي تقوم عليه عمليّة الإنتاج الكلامي، وهي جملة القوانين الضامنة لسلامة ذلك الإنتاج. كما يعرض ابن خلدون في إطار شرحه للملكة اللسانية وعوامل استقرارها إلى ظاهرة الفساد التي طرأت على ملكة اللسان المضري ،فيحدّد أسبابه وظواهره واصفا مظاهر التغاير بين اللسان المضري وبين اللهجات العربية في عصره. وقد أكد ابن خلدون في تناوله لهذه المسألة على أنّ لغة أهل جيله تمثّل عندهم ملكة تامة و مستقرة، وأنّ تغايرها مع أصلها المضري لا يخلّ بتمامها، منبّها إلى أنّ أبناء جيله في مختلف المواطن العربية مشرقا وغربا. "كلّ منهم متوصّل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عمّا في نفسه" (101)، وهي غاية اللغة و نهاية مقاصدها.

لقد أكدنا في بداية هذا الفصل على أن ابن خلدون لم يكن لغويا ولا عرف له تصنيف في أيّ من علوم اللغة و قد كان لهذا المعطى فضل ومزيّة على آرائه اللغوية، ذلك أنّ جملة هذه الآراء إنما تصدر عن باحث في حقيقة العمران البشريّ وعوامل نشأته وأحواله، وقد سمح له هذا الموقع من النظر إلى اللغات الإنسانية عامة واللغة العربية بالخصوص نظرة فيها الكثير من التحرّر من قيود العالم اللغويّ المعيارية، وليس أدلّ على ذلك من نظرته إلى اللهجات في عصره و الإنتاج الشعري القائم عليها.

لم يلحّن ابن خلدون أهل جيله، ولم يتحدّث عن وجوه التغاير بين لهجاتهم المحكية بين اللسان المضريّ ليضعها في معيار النحاة الصارم، و اكتفى بالوصف داعيا المشتغلين بعلوم اللسان إلى العناية بأمر هذه اللهجات وقوانينها بل لقد عبّر في أكثر من موضع عن موقف سلبيّ من النحاة و المنتحلين لعلوم اللسان على حدّ عبارته لما آل إليه أمر الدرس اللغويّ في عصره، منطلقا من تمحيص تاريخيّ ومعرفيّ دقيق لأسباب نشأتها وتطوّرها، واصفا قممها وانحرافاتها.

أهم مصادر البحث و مراجعه

المصدر:

– ابن خلدون (عبد الرحمان):المقدمة–الدار التونسية للنشر. تونس 1989

المراجع :

– زكرياء (ميشال) : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر – بيروت – ط.1 1986

– الشدادي (عبد السلام) : ابن خلدون من منظور آخر – ترجمة :محمد الهلالي وبشرى الفكيكي – دار توبقال للنشر. الدار البيضاء – المغرب – ط1. 2000

– شريط (عبد الله): الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون– المؤسسة الوطنية للكتاب – الدار العربية للكتاب الجزائر– ط. 3 1984

– الصماري (محمد عمر) : "نحو الأخطاء في اللسانيات. لغة الكتابة و لغة الخطاب" – مجلة كتابات معاصرة – المجلد الرابع / العدد 13 – شباط. آذار 1992

– عيد (محمد) : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – عالم الكتاب – القاهرة. 1979

– المسدي (عبد السلام): " ابن خلدون و علوم اللغة " – ضمن قضايا في العلم اللغوي – الدار التونسية للنشر– ط1 – تونس 1994

– المسدي (عبد السلام): " الأسس الاختبارية في نظريّة المعرفة عند ابن خلدون" – ضمن ابن خلدون في الفكر العربي

المعاصر– الدار العربية للكتاب – تونس 1982

– المهيري (عبد القادر) : "مصطلحا اللغة و اللسان عند ابن خلدون" – حوليات الجامعة التونسية – عدد 25 . 1986

– يوسف (ألفة) : المساجلة بين فقه اللغة واللسانيات عند بعض اللغويين العرب المعاصرين– دار سحر للنشر– ط1 – تونس . 1997 .

الهوامش والإحالات

(1) عبد السلام المسدي : قضايا في علم اللغة – ص 174/الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون – ص 107.

(2) يستعمل ابن خلدون مصطلحي اللغة واللسان في أكثر من موقع في المقدّمة بنفس المعنى. انظر : عبد القادر المهيري – مصطلحا اللغة واللسان عند ابن خلدون.

(3) ابن خلدون : المقدمة

(4) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص51.

(5) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص52.

(6) يقول فردينان دي سوسير : «كلّ لغة تؤلف كلماتها على أساس تنظيم من العناصر الصوتية حيث يشكّل كلّ منها وحدة محددة بوضوح ويكون عدد العناصر الصوتية محددا بدقة، وما يميزها ليس هو صفتها الخاصة والايجابية، بل وببساطة كونها مختلفة بعضها عن بعض» : دروس في الألسنية العامة–ص164 (نقلا عن ميشال زكريا:الملكة اللسانية عند ابن خلدون –ص51)

(7) يشير زكرياء أيضا إلى تقارب آخر بين ابن خلدون ومارتنييه في تمييز الأوّل بين القاف في الفصحى وبين القاف في لغة أهل جيله، وتمييز الثاني بين صوتمين مميزين وبين متغيرين صوتيين لصوتم واحد : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص53.

(8) المقدّمة – ص709
(9) المقدّمة – ص709
(10) نفسه – ص 727
(11) عبد القادر المهيري : مصطلحا اللغة واللسان عند ابن خلدون – ص 28 / 29
(12) نفسه – ص 30
(13) نفسه – ص 34 / 35
(14) المقدّمة – ص 717
(15) ميشال زكريا : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص 13
(16) المقدّمة – ص 758
(17) نتناول هذه المسألة بأكثر تفصيل في الصفحات المقبلة من هذا الفصل.
(18) هذا ما لمسناه من ميشال زكريا في بعض مراحل كلامه عن التعريف الخلدوني للغة، وخاصة في الصفحات 19 – 21 ضمن : الملكة اللسانية في مقدّمة ابن خلدون، كما لمسناه عند أغلب من تناول المسألة اللغوية في فكر ابن خلدون . انظر مثلا محمد عيد : الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون .
(19) عبد السلام الشدادي : ابن خلدون من منظور آخر - ص 77
(20) وهو آخر أبواب المقدّمة : 520 - 790
(21) فصل : في أنّ تعلّم العلم من جملة الصنائع - ص522
(22) المقدمة : ص 522
(23) فصل : في أنّ العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي - ص709
(24) عبد السلام الشدادي : ابن خلدون من منظور آخر - ص 79
(25) المقدمة : ص 731
(26) المقدمة : ص 525 / 526
(27) المقدمة : ص 738
(28) المقدمة : ص 525
(29) المقدمة : ص 522
(30) المقدمة : ص 729
(31) المقدمة : ص 729 / 730
(32) يحرص ميشال زكرياء على الربط بين المفهوم الخلدوني والمفهوم التوليدي والتحويلي للقوانين الضمنية. انظر : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون : ص 46 / 47
(33) المقدمة : ص 730
(34) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون : ص 25
(35) المقدمة : ص 738
(36) هذه بعض صفات الملكة عند ابن خلدون وقد وردت في مواضع مختلفة من المقدّمة.
(37) المقدمة : ص 729
(38) المقدمة : ص 729
(39) المقدمة : ص 731
(40) المقدمة : ص 722
(41) المقدمة : ص 732
(42) المقدمة : ص 708
(43) المقدمة : ص 710 / 711
(44) المقدمة : ص 711
(45) المقدمة : ص 722 / 723
(46) المقدمة : ص 732
(47) المقدمة : ص 730 / 731

(48) المقدمة : ص 728
(49) المقدمة : ص 728 / 729
(50) المقدمة : ص 731
(51) المقدمة : ص 731
(52) المقدمة : ص 731
(53) المقدمة : ص 731 / 732
(54) المقدمة : ص 712
(55) المقدمة : ص 722
(56) المقدمة : ص 722
(57) المقدمة : ص 748
(58) المقدمة : ص 722
(59) المقدمة : ص 748
(60) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص55.
(61) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون - ص56.
(62) المقدمة : ص 740
(63) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص82.
(64) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص83.
(65) المقدمة : ص 457
(66) المقدمة : ص 457
(67) المقدمة : فصل "في أنّ العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم، عن أهل اللسان العربي" ص : 709، وفصل : "في أنّ أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانيّة" ص 733.
(68) المقدمة : ص 712
(69) عبد الله شريّط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون : ص 583.
(70) المقدمة : ص 712/713
(71) المقدمة : ص 458
(72) المقدمة : ص 458
(73) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص84.
(74) المقدمة : ص 458
(75) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص84.
(76) عبد الله شريّط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون : ص 584.
(77) عبد الله شريّط : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون : ص 584/585.
(78) المقدمة : ص 457/458
(79) المقدمة : ص 757
(80) المقدمة : ص 724
(81) المقدمة : ص 723
(82) المقدمة : ص 723
(83) محمد عمر الصماري : نحو الأخطاء في اللسانيات. لغة الكتابة ولغة الخطاب – ص 38.
(84) المقدمة : ص 725
(85) المقدمة : ص 726
(86) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون – ص54.
(87) المقدمة : ص 714
(88) المقدمة : ص 724
(89) ميشال زكرياء : الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون– ص 93

(90) المقدمة : ص790

(91) تحدث ابن خلدون عن ظاهرة الموشّح و الشعر الجزلي والعاميّ ضمن الفصلين الأخيرين من الباب السادس، و هما آخر فصول المقدّمة: في أشعار العرب و أهل الأمصار لهذا العهد – ص757 وفي الموشحات والأزجال للأندلس – ص767

(92) المقدمة: ص758

(93) المقدمة: ص723

(94) المقدمة: ص726

(95) المقدمة: ص758

(96) المقدمة: ص758

(97) المقدمة: ص727

(98) المقدمة: ص725

(99) محمد عمر الصماري : نحو الأخطاء في اللسانيات. لغة الكتابة ولغة الخطاب – ص 38.

(100) المقدمة: ص725

(101) المقدمة: ص727



ابن خلدون حجر الزاوية لعلم اجتماع كوني

الأخضر نصيري (*)

مقدمة

يمكن أن نعتبر ابن خلدون أولّ منظرّ عربي لما سمّي بعده بكثير بعلم اجتماع المعرفة ومن خلال ما تتضمنه "مقدمته" من أفكار عميقة حول العمران البشري والقضايا السكانية، وإسهاماته المبكرة في نشأة الديمغرافيا الاقتصادية، والمكانة التي يحتلها التحليل الخلدوني في علم الاجتماع الحديث، نستنتج قدرته الفائقة في تحليل الأحداث، وإبراز مابين الظواهر الاجتماعية المختلفة من ترابط متين، وبلورة القوانين التي تحكم تغير الدول، وتطور المجتمعات، والكشف عن العوامل المؤثرة في العمران البشري، مماّ يمكن معه الجزم بأنّ ابن خلدون كان الواضع لأسس ما سمّاه "علم العمران"، وتمّت ترجمته أحيانا بعلم الثقافة، وأحيانا أخرى بعلم التمدن، أو الاجتماع، أو التنظيم الاجتماعي. ومهما يكن من الأمر فإنّ الحقيقة التي لا يمكن أن يتطرق إليها أدنى شك، هي أنّ "العمران البشري" شغل المفكر التونسي منذ القرن الرابع عشر الميلادي على الأقل. ولذلك، فلا غرابة من الإنكباب اليوم وغدا على دراسة الفكر الخلدوني، رغم مرور ستة قرون على وفاته (1)، فالمسائل التي أثارها لا تزال تثير اهتمام عديد الباحثين في المجالات الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية.

ونادرا ما تعرض الفلاسفة والمفكرون العرب إلى القضايا الاقتصادية، لأنّ التعاليم الإسلامية كانت تعتبرآنذاك إطارا قانونيا وأخلاقيا لهذه القضايا، وقد نجد عند بعض الأدباء بعض الأوصاف الاقتصادية (المقفع مثلا)، لكن الدّراسة والبحث لم يتخذا طابعا علميا صحيحا، إلاّ في كتابة مفكرين اثنين: ابن خلدون والمقريزي، وكلاهما عاش حقبة اضمحلال الحضارة العربية في القرن الرابع عشر. و يعتبر عبد الرحمان بن خلدون من ألمع المفكرين في العلوم الاجتماعية كما فهمناها في القرن العشرين، لأنّه قدم نموذجا فكريا للدّراسة التاريخية، على أساس تداخل الظواهر الاقتصادية والسوسيولوجية والسياسية.

ولذلك فإنّ ابن خلدون ترك لنا أثرا ثقافيا خالدا: "المقدمة " التي شغلت مفكري الغرب والشرق، الذين اكتشفوا فيها ثورة منهجية كبرى، لمعالجتها العمران البشري، من عمران بدوي وعمران حضري، تتصدره العصبية بمعنى التجمع المتضامن، الذي أخذ أشكالا متعددة على مر العصور، والذي لولاه لاستحال فهم " نشأة " الدولة وانقراضها، بمعنى صراع التكتلات على السلطة إذ تكون الغلبة لوفرة المتعصبين بمساعدة عوامل أخرى كالدين والمناخ والنشاط الاقتصادي، ودرجة التمدن وحجم السكان، . . . تلك العوامل التي شكلت أصعدة التحليل العميق في منهجية ابن خلدون مفكر

* أستاذ مساعد للتعليم العالي الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري

الشرق والغرب على السواء، وهو قطب إشعاع للإنسانية كافة. ولهذا، من المفيد استقراء هذا التراث الثقافي والبحث في ما يزخر به، من فكر ودلالات ومعان، في زمن يتسم بالتحولات الجذرية والحاسمة في المجالات الثقافية: أو ما نسميه اليوم " العولمة الثقافية ".

فما هي الأسس المنهجية والعلمية التي أنبنى عليها هذا الفكر؟وما هي المساهمات الفعلية له في الثقافة العربية والإسلامية؟ و ما مدلول العمران البشري من خلال " المقدمة "؟

1) علم ابن خلدون العقلاني :

يتجلى من خلال " المقدمة " أن علامة القرن الرابع عشر ابن خلدون،أراد تأسيس علم جديد عرفه بكل وضوح أنّه " علم مستقل بنفسه " (2) و" مستنبط النشأة" (3)، وظيفته أن يكون " معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه " (4). ففي مقدمة الكتاب الأول، أي مقدمة المقدمة (ص7 – 38)، يتعرض إلى جملة من القضايا المنهجية تتعلق بتعريف التاريخ وكتابته كتابة علمية و عقلانية، فعند استعراضه لكتب المؤرخين الذين سبقوه، وجدها تعاني من نقص فادح، وتجعل من التاريخ مجرد سرد للوقائع والأسماء والأوقات يتفاوت في الدقة والأمانة.

إن استوعب مؤرخو الإسلام أخبار الأيام وجمعوها في كتبهم، فإنّ المتطفلين على التاريخ خلطوها بدسائس الباطل والروايات الملفقة، وأدّوها إلينا دون أن يتلمسوا أسبابها، ويحققوا في صحتها، أو يرفضوا ترهاتها، وبذلك استمر الخطأ من جيل إلى جيل، وتحولّ التاريخ إلى ترتيب شكلي للأخبار.

لكن التـاريخ في رأي ابن خلـدون فيه نظر وتحقيق وتعليل واستنتـــاج، لا ينحصر بالفتوحـــات والحروب.... بل يطال كل ما يحدث في الحياة الاجتماعية، من الظواهر السياسية والاقتصادية والثقافية...فهو علم الحوادث البشرية، لأنّه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، يقول " بهزاد جابر" فى هذا المجال، لقد جعلت الأحداث السياسية، التي عاشها ابن خلدون، منه مؤرخا يختلف عن سائر مؤرخي عصره وسابقيه »...إذ أطلّ على هذا العلم بعقلية علمية جديدة، وأسلوب مبتكر، فكان بحق المؤسّس الأول لعلم التاريخ«(5).

وبعد تعريفه للتاريخ ينتقل "ابن خلدون" إلى تبويب علمه الجديد، الذي اكتشفه وهو "علم العمران"، أي علم الفضاء المسكون، وكل ما يحدث فيه، بحكم الاجتماع الإنساني. وهو في نظره لابد منه لكل مؤرخ،كي يمارس صناعته بصفة علمية، معتمدا على " قانون " به يميز " الحق من الباطل ". وهذا ما جعل(إيف لاكوست Lacoste) يقول" قبل القرن 19، لم يفق (توسيدThucydide) سوى ابن خلدون، فالأول اخترع التاريخ والثاني يمثل ظهور التاريخ كعلم"(6). وفصّل ابن خلدون هذا العلم الجديد في ستة أبواب حسب هندسة منطقية في غاية الدقة والوضوح.

- **الباب الأول:** في العمران البشري على الجملة، وفيه يتعرض إلى المحيط وتأثيره في الإنسان، وقضايا تدخل فيها ما نسميه الإناسة (Anthropologie) والسلالة (Ethnologie)، وهما من أخصب العلوم الإنسانية الآن. ولو تابع علماؤنا كما كان يرجو الغوص فيهما لفتحوا نوافذ واسعة على الحداثة.

- **الباب الثاني:** في العمران البدوي، وفيه حديث عن الحضارات المقامة أساسا على الحياة في الأرياف، حياة ترحال، أو استقرار. هذه الحضارات تمتاز بالبساطة في كلتا صورتيها: الاعتماد على الماشية والترحال أو الزّراعة والاستقرار، وقد يقع الجمع بينها. فهي حضارات تتوق حتما إلى تطور نحو أشكال أكثر تعقدا أي نحو العمران الحضري. ويستنبط هنا قوانين عدة تمكن من التحكم في الظواهر العمرانية.

- **الباب الثالث:** في الدول العامة، والملك والخلافة، والمراتب السلطانية، ووضع هذا الباب، وهو أهم أبواب المقدمة ليس اعتباطيا، فالحضارات عندما تفارق البساطة وتسمو إلى ما يسميه "العمران الحضري" تفرز النظم السياسية التي تصبح في حاجة إليها. وابن خلدون كان أوّل من وضع الدراسات السياسية على قواعد علمية واستنبط بعض القواعد التي تسوسها ومنها ما يسميه "انقلاب الخلافة إلى الملك" بصورة حتمية، أي الخروج الضروري من التيوقراطية إلى العلمانية، فالحكم المقام على الدين، ليس بنظره من طبيعة البشر، ولا يخفى ما لهذه النظرية من أهمية بالنسبة للحداثة.

- **الباب الرابع:** في العمران الحضري، المقام على " البلدان والأمصار " ترتقي الحضارة إلى قمتها في هذه الحالة وكذلك تنذر بالتدهور حين تعتريها الأمراض الاجتماعية. وهذه النظرية، التي أسالت الكثير من الحبر، وسماها بعضهم النظرية الدورية (Cyclique)، هي ما انتهى إليه في منتصف القرن العشرين المؤرخ الانقليزي(توينبي Toynbee)، وأخذ عليه ما أخذ على ابن خلدون من التشاؤم وعدم الايمان بالرقي. وكان توينبي معجبا بابن خلدون الذي خصه بصفحات رائعة في مؤلفه " تاريخ التاريخ ".

- **الباب الخامس:** في المعاش ووجوه من الكسب والصنائع، وهو يعتني بما نسميه اليوم القطاع الثاني والثالث من الاقتصاد. ويستخلص قوانين عديدة تشرح ازدهار الاقتصاد وفساده.

- **الباب السادس:** في العلوم وأصنافها، وفيه يحلل أرقى وألطف المعطيات التي تفرزها الحضارة ،ويقام عليها العمران الذي ينطلق بحثا عن المعاش وينتهي خلقا فكريا ثقافيا. وفيه تظهر العناية التي يوليها لهذا الباب، الذي يتوج العلم الجديد الذي أنشأه في عدد الصفحات التي يخصه بها، فالأبواب الخمسة الأولى احتلت 383 ص. بينما انفرد الباب السادس بما يزيد عن 120 ص، أي بنسبة الثلث من الكل. وعليه، فالمقدمة تخضع لهندسة محكمة، تجعل كل قسم منها يهيّء لما لحق، ويفضي إليه في نطاق علم جديد غايته تحليل العمران وفهمه من جميع نواحيه.

2) تصاوير ابن خلدون للمجتمع:

يرى ابن خلدون أنّ الاجتماع الإنساني ضروري، وقد عبر العلماء والفلاسفة عن ذلك بقولهم، أنّ الإنسان مدني بطبعه، أي أنّه خلق وركّب على صورة لا تصح فيها حياته وبقاؤه إلاّ بالغذاء، لكن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن توفير ما يحتاجه من الغذاء، لذلك لا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه، لتحصيل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون القوت والغذاء وبذلك الحياة. وكذلك يعجز الإنسان عن تأمين الحماية لنفسه، لأنّ قدرة الواحد من البشر لا تقاوم قدرة الواحد من الحيوانات العجم، لا سيما المفترسة منها. وهذا ما يجعله بحاجة إلى التعاون مع أبناء جنسه لصنع السلاح بما ميزه الله عن الحيوان بالفكر واليد. فالتعاون ضروري لبقاء النوع الإنساني، وهذا هو معنى العمران. وإذا حصل الاجتماع للبشر، وتم عمران العالم، فلا بد من وازع يدفع البشر بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من الظلم والعدوان. ولا يمكن أن يكون هذا الوازع من غيرهم، لأنّ جميع الحيوانات قاصرة عن مدارك البشر، بل يجب أن يكون واحد منهم له السلطة على الجميع، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك. غير أنّ هذا الوازع ليس مختارا من الله كما يدعي البعض، بل أنّ الأقوى يفرض نفسه وازعا بما يملك من عصبية.

ونشير في هذا المجال، إلى أنّ إشكالية العمران بشقيه البدوي والحضري، وما يتصل به من هياكل اقتصادية واجتماعية وسياسية وبخاصة في المجتمع المغربي، تعدّ أبرز جوانب الرؤية الخلدونية للتاريخ

والمجتمع، وفي هذا الإطار يقول "الحبيب الجنحاني" .... وعلى الرغم من القرون الطويلة التي تفصلنا عن المقدمة، فإنّنا نشعر أثناء قراءة جديدة - نقدية وليست انبهارية - لبعض فصولها بأنّ تلك القضايا لا تزال تشدنّا إلى كثير من جوانبها شداً قويا. ولعلّ سرّ ذلك يعود إلى أنّ كثيرا من تلك القضايا لا تزال مطروحة بأسلوب ما، حين نحاول اليوم تحليل المجتمع المغربي خاصةً ، والعربي عامة، فالرؤية الخلدونية للعمران ليست إذن رؤية ماضوية تراثية، بل هي رؤية تتسم بالديناميكية والاستمرارية «(7).

ويقسم ابن خلدون، كما هو معروف، العمران إلى نوعين: العمران البدوي، ويقتصر سكانه على تسديد حاجاتهم الضرورية من الأقوات، والملابس، والمساكن، وسائر الأحوال والعوائد، وهم مقتصرون عمّا فوق ذلك، وبالخصوص تسديد حاجات ذات طابع كمالي، وأهل البدو صنفان: صنف يشتغل بالزراعة فيكون مقيما ويسكن القرى والمداشر والجبال، وصنف ثان يعتمد في معاشه على تربية الماشية، وهم الرحّل من أهل العمران البدوي، وما دام التمدن غاية للبدوي يجري إليها، فإن البادية هي أصل العمران، والأمصار، ولكل مرحلة من مرحلتي العمران حاجات معينة تستلزمها طبيعة المرحلة التي يعيشها مجتمع معين، وليس هنالك حد فاصل بين المرحلتين، أو قطيعة، بل هنالك علاقة جدلية بينهما، وهذا أمر طبيعي ما دامت المرحلة الثانية تولد في أحضان الأولى، وهي غاية أهلها.

ويرى أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فهناك الضروري. والحاجي، والكمالي. فمن اعتمد على الفلح والحيوان دعته الضرورة إلى البدو، ومن سعى إلى تحصيل الزائد على الضروري كان لا بدّ له من الحضر. من هنا كان تقسيمه للعمران إلى بدوي وحضري.

العمران البدوي:

العمران البدوي عند ابن خلدون، هو الذي يقتصر، في اجتماعه، وتعاونه، على الضروري اللازم لحفظ حياته من أسباب المعاش من غير مزيد عليه، كالقوت والكنّ والدفء.

العمران الحضري:

يتم الانتقال من البداوة إلى الحضارة، نتيجة زيادة الثروة التي تدعو إلى الترف والتمتع بثمرة الغنى، فينتقل الذين تعظم ثرواتهم إلى الحضر حتى يتيسر لهم ذلك، أو نتيجة زيادة الجاه التي تدعو إلى التفرد بالحكم والتمتع بثمرات الملك.

والحضر هم الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم، أنمى وأرفه من أهل البدو.

ومن خلال اختبار ابن خلدون للحياة من زوايا مختلفة، تمكن من اكتشاف، أنّ مصدر أفكار البشر يتمثل في نمط حياتهم وشكل تنظيمهم الاجتماعي يقول ابن خلدون : «إنّ العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أنّ الصنائع إنّما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنّه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ماوراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وفي العلوم الصنائع» (8).

الفكرة الأولى من هذه القولة، إنّ البشر لم يلتفتوا إلى العلوم إلاّ بعد تأمين معاشهم، وهذا القول بديهي.

لكن ابن خلدون يضيف، في خطوة ثانية فكرة أخرى ملازمة للفكرة الأولى، لانجدها عند سواه من المفكرين، مفادها أنّ ازدهارا لصنائع والعلوم لايرتبط فقط بضمان مستلزمات العيش (المأكل والمشرب

والسكن) بل يرتبط هذا الازدهار بالبنية الاجتماعية الخاصة بالجماعة العالمة.

فلو أخذنا مثال البدو الرّحل، يقول ابن خلدون، نلاحظ أنّهم، حتى بعد تأمين معاشهم، لا يتوقون إلى بلورة العلوم والصنائع بالضرورة. فالمسألة تتعدى إطار الاكتفاء المعيشي لترتبط بالبنية الاجتماعية - الاقتصادية، التي تتبلور فيها أولا العلوم والصنائع. ويفترض ابن خلدون عن حق، أنّ هذه العلوم والصنائع تبرز عند الجميع دون تمييز، لكن الفرق يكمن فقط في أنّ ثمّة بنى اجتماعية (كالبنية الحضرية) تعمل على بلورة هذه المعارف وأخرى (كالبنية البدوية) لا تحرك ساكنا في اتجاه تنميتها.

ونستخلص من هذا التحليل ، المبني على خطوتين: من الناحية المنهجية، أنّ البنية الاجتماعية- الاقتصادية ، أوشكل العمران كما يقول ابن خلدون، هو المسؤول الأول والأخير عن تقدم أو تأخّر العلوم عند المجتمعات. شكل العمران البسيط (قبيلة أم عشيرة، في السلطة أو خارجها)، يقابله غياب للعلوم وتأخر في المعارف. بالمقابل، شكل العمران المركب (المدينة) يناظره ازدهار في العلوم والحرف والصنائع وتنوّع كبير في المهن والاختصاصات. ويقول في هذا السياق "فردريك معتوق": «....وبذلك يكون ابن خلدون قد كشف مفتاح تفسير مسألة مستعصية على المفكرين خلال العصور التي سبقته، مؤكدا ضرورة العودة إلى الحقل الاجتماعي والاقتصادي (شكل العمران) وتطوره (التاريخ) لمعرفة كيفية نمو الحضارات وانكماشها. كما أنّ ابن خلدون لا يميز بين الصنائع والعلوم. بل يضعها على قدم المساواة. فالحقل المعرفي الأساسي، حسب ما يطرحه ابن خلدون، هو حقل البنية الاجتماعية، فيها تتمّ عمليات التأطير المعرفية»(9).

وطالما أنّ الحرفي والتاجر والعالم ينتمون في نظره إلى شكل عمراني واحد (الشكل الحضري)، فإنّهم ينتمون أيضا إلى شكل معرفي واحد. أمّا المجال الذي تتبلور فيه هذه الصنائع والعلوم، فكما مرّ معنا، مجال شكل العمران الحضري الذي يسعى وراء الرفاهية، عبر التفنّن في إتقان العلوم، على عكس الحياة البدوية التي تكتفي بالحدّ الأدنى من أمور حياة البشر، ألا وهو تأمين المعاش لها. فهموم البدو غير هموم الحضر، تماما ، كما أنّ هموم أهل الريف غير هموم أهل المدن.

3) العمران البشري/ الفكر الخلدوني:

تتبين من خلال دراسة ابن خلدون لظواهر العمران البدوي والحضري والعصبية تلك العصبية التي تشكل مصدر نشأة الدولة وانقراضها، نشأة وانقراضا يلعب فيهما البعد الديمغرافي وهو العدد والحجم دورا هاما. وفي هذا نتساءل ما هو مدلول هذا العمران البشري الذي " يبحث في الاجتماع الإنساني بمعنى عمران العالم من توحش وتأنس وعصبيات وغلبة وما ينشأ عن ذلك من سلطة ومسعى السكان، بغية المعاش والثقافة والمهن ". إنّ اختلاف الاجتماع البدوي والاجتماع الحضري يجعل من البنية " توازنا وقتيا " كما يسميه (جورج غورفيتش "L'équilibre précaire" G.Gurvitch) وعنه يقول ابن خلدون بأنّ " أحوال العالم والأمم وعوائدهم.. لا تدوم على وتيرة ومنهاج مستقر ". فكيف يتم التحول؟ إنّه يتم من خلال العصبية وهو مفهوم محوري يتطلب مزيدا من الشرح.

4) تحليل مفهوم العصبية:

قلت إنّه مفهوم محوري في النظرية الخلدونية وله ديناميكية خاصة، تمكنه من اتخاذ أشكال متعددة، عبر العصور حسب المجتمعات وأوضاعها وهياكلها. فما هي العصبية وما مفادها؟ لقد تعددت معانيها، لأنّها تشكل مفتاح التوفيق والخذلان في النظرية الخلدونية في حد ذاتها حيث يمكن التعريف بها كظاهرة اجتماعية، سيكولوجية، تتسم بالحركة والتوتر والتأجج، وهي قوة محركة لمصير الدولة حسب تعبير المستشرق (روزنتال Rosent Hal) لا

يرى فيها (أوليفيه كاريه Carré) ظاهرة مغاربية تعود إلى القرن الرابع عشر، بل تتعدى إلى العصور لأنّها تمس الهياكل الأساسية للمجتمعات العربية الإسلامية من خلال تطورها التاريخي. فالعصبية هي الشعور القوي باللحمة والتماسك. إنّها تفيد الاتحاد والالتحام، وتتأتى من خلال الدم والنسب والولاء والحلف، وقد رأى فيها ابن خلدون قوة دافعة ربّما حملت بني أمية وبعدهم بني العباس إلى السلطة، كما رأى فيها بعضهم قوة حملت الناصرية إلى الحكم في مصر، وكذلك البعثية في سوريا والعراق. فهي ظاهرة اجتماعية ذات شبكة من العوامل التاريخية والديمغرافية والنفسية والثقافية، وقد ترجمها (شوفاليه Chevalier) بذهنية عشائرية "Esprit de clan" "كما ترجمها (مونتاي V. Montail) بالروح القبلية "tribunal".

أما ميكافللي فقد لمس فيها القدرة الفطرية على الحكم لمدى أهميتها في المنظومة الخلدونية: " إنّ في ضياع العصبية ضياعا للدولة، وفي ضياع الدولة ضياع العمران، وإذا كانت الصيرورة بمعنى التغير الاجتماعي موكولة إلى العصبية فإنّ عددها وحجمها هما الضامنان للغلبة، ومن هنا جاء هاجس الكثرة لدى المفكرين، لأنّه إذا كان عدد العصبية أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطانا وكان ملكها أوسع لذلك، فهي تكون إذا بكثرة العدد ووفره ولذا نراه مهتما بإحصاء المسائل العسكرية في عصر تضمد فيه الجروح بالحديد لا بالكلام.

5) الديمغرافيا الاجتماعية:

يقدم لنا ابن خلدون بعض الأفكار التي أثرت بعدئذ في تطوير الاهتمام بدراسة السكان، حيث يذهب إلى أنّ المجتمعات تمر خلال مراحل تطورية محددة تؤثر على عدد المواليد والوفيات في كل مرحلة. إذ يشهد المجتمع في المرحلة الأولى من تطوره زيادة معدلات المواليد ونقصا في معدل الوفيات، بما يؤثر على نمو السكان ويزيد عددهم. وعندما ينتقل إلى المرحلة الأخيرة في تطوره يشهد المجتمع ظروفا ديمغرافية مخالفة تماما، ينخفض فيها معدل الخصوبة والمواليد ويرتفع معدل الوفيات (10). وهنا يوضح " تأثير كل مرحلة من تطور المجتمع على الوفيات والمواليد، لاعتقاده أنّ الخصوبة العالية في المرحلة الأولى ترجع إلى نشاط السكان وثقتهم ومقدرتهم، أمّا في المرحلة الأخيرة فتظهر المجاعات والأوبئة والثورات والاضطرابات، ممّا يقلل من نشاط السكان ومن نسلهم.

6) نمو السكان والنشاط الاقتصادي:

في الاقتصاد نفع وأمن وفضل. وبما أنّ الفكر الخلدوني من وحي سياسي - اجتماعي، فإنّه لمس العلاقة المتينة بين العمران البشري والكسب والرزق والمعاش والصنائع، واعتبر السكان عاملا أساسيا في النمو والازدهار، لأنّ القوة البشرية تكون الثروة الأولى للمجتمعات. ويعتقد أنّ تزايد السكان من جهة وارتفاع مستواهم المادي من جهة أخرى، يؤديان بطبيعة الحال إلى تزايد نفقاتهم وإلى تأسيس المدن. وتجمع السكان في الحواضر من مظاهر التقدم

"فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل" (11). وعندما يستعرض ثلاث مدن هي فاس وتلمسان والجزائر، مقارنا بين مداخيل أفراد ينتمون إلى الفئات نفسها في المدن الثلاث، يلاحظ أنّ المداخيل في فاس تزيد عن مداخيل في البلدين الأخيرين، لأنّها أكثر عمرانا (12). فالعنصر البشري من الزاوية الخلدونية، يساهم في تنمية المجتمع، إذ هو أساس قيمة الخيرات وبذلك يساهم في تقدم المجتمع ورقيه. ويعتبر ابن خلدون العمل البشري أساس قيمة الخيرات فللإنسان حاجيات عدة لا بد أن يكد ويجتهد للحصول عليها. ، ولقد أشار إلى بعض الخيرات التي يحصل عليها الإنسان، دون أن يقدم أي مجهود مثل الأمطار ولكنّه يعتبرها خيرات ثانوية.

ويرى أنّ الإنسان لا يمكن أن يحصل على خيرات تشبع رغباته إلا بالطرق الآتية:

- الاستيلاء على ممتلكات الغير.
- الصيد وتربية الحيوانات الأليفة.
- العمل البشري.

ويشير ابن خلدون إلى أنّ توزيع العمل بين الأفراد يؤدي إلى رفع المردود وهي الفكرة التي جاء بها أدام سميث في القرن الثامن عشر، كما يشير بضرورة التفريق بين العمل العادي والعمل المتخصص. ويؤدي تراكم العمل إلى الزيادة في قيمة المواد وإلى " فائض اقتصادي" (13).

ويستخرج ابن خلدون في تقسيمه للحياة الاقتصادية إلى ثلاث قطاعات:

- الفلاحة وهي المهنة التي قد يتعاطاها كل الأفراد لأنّها سهلة وقديمة وتعبر عن نوع من العفوية لارتباطها مع الطبيعة.

- الصناعة التي تتطلب التسلح برصيد من المعلومات، فهي لا تنتشر إلاّ في المدن كما أنّها ترفع من المستوى الإنتاجي للمواد.

- التجارة ويصفها في درجة ثالثة، لأنها مصدر حيل، ومراوغات ولكنّها بالرغم من ذلك ضرورية للقيام بالمبادلات.

واكتشافه لهذه القاعدة المادية للعمران البشري جعلت عالم الاقتصاد المصري محمد علي نشأت يقول: "إن صاحب المقدمة هو سلف للمدرسة الاقتصادية الليبرالية التي أسسّها أدام سميث في حين أنّ روجيه غارودي وإيف لكوست اعتبراه سلفا لماركس للاعتبارات المادية للمقدمة أولا، ولاكتشافه مفهومي "القيمة والثمن" ثانيا ومفهوم الربح خاصة لديه إذ يقول في الفصل العاشر من المقدمة: (14) «هذا الربح بالنسبة إلى أصل المال يشير إلا أنّ المال إذا كان كثيرا عظم الربح لأنّ القليل في الكثير كثير».

7) النمو الديمغرافي والعدل:

تجري تلك المعاملات داخل العمران البشري وبين جماعاته، لأنّ الشخص لا يكتمل إلا داخل الجماعة في إطار التآنس بمعنى الحياة الاجتماعية التي لا تخلو من الظلم: «الظلم يخرب العمران، وإنّ عائدة الخراب فيه أذى على الدولة، وهكذا يتقلص حجم السكان وكذلك النقص يقع تدريجا، ولا يظهر أثره إلا بعد حين وتجيء دولة تجبر النقص الذي كان فيه خفيا». ويتأكد في أيامنا ذلك الارتباط بين الازدهار الاقتصادي، والعدل من جهة، والعدل والنمو من جهة أخرى. فالظلم يقلل العمران، ويتسبب في الهجرة والركود والفساد. وظاهرة الظلم الذي قد يتسلط على السكان تؤدي إلى القضاء على مقوماتهم الإنتاجية، كما أنّ استعباد الناس وسلبهم ممتلكاتهم ينقص من حماسهم ونشاطهم: «العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بأموالهم في تحصيلها واكتسابها. فإن ذهبت آمالهم انقبضت أيديهم عن السعي وهكذا تخرب الأمصار ويختل السلطان " السلطة " حيث لا عزّ له إلاّ بالرجال ولا قوام للرجال إلاّ بالمال ولا سبيل إلى المال إلاّ بالعمارة (العمران) ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل».

وما يمكن استخلاصه من كل ما تقدم حسب تقديري، أنّ القاعدة الاقتصادية تكون أساس وضعية المجتمعات، وهي في نفس الوقت جزء لا يتجزأ من كيان اجتماعي يؤثر فيها بدوره، كما أنّ واقع الحكم السياسي النتيجة الحتمية لهذا التداخل وهو واقع له كذلك تأثيره على الكيان الاجتماعي وعلى العلاقات الاقتصادية. إنّ عوامل الانحطاط والازدهار مرتبطة بقوة الدولة التي تمر بمرحلة يتدعم فيها تأثيرها وسلطتها قبل أن تتلاشى وتمحّي من الوجود. ويكون دافع تنظيم الدولة هي "العصبية" وهو مفهوم خلدوني أصيل. فالمجاعة وانتشار الأمراض الجماعية ليست من نتائج معطيات طبيعية مثل قلة الأمطار مثلا، ولكنّها من نتائج مرور الدولة بمرحلة الانحطاط في إطار " الدورة

السياسية " ويتمثل هذا الانحطاط في تزايد نفقات الدولة ورفعها لضرائب جديدة وضعف تنظيم جهازها الإداري.

ولذلك يمكن القول، إنّ ابن خلدون قد عالج قضايا عصره بصفاء ذهني لافت للانتباه، وإلى تطبيق المبدإ الأساسي في علم الاجتماع، ألا وهو مبدأ القطع السوسيولوجي، بطريقة لا تختلف عن تلك التي تبعها مثلا" بيار بورديو" في القرن العشرين. يبت ابن خلدون في المسألة دون تردّد أن يترك للذاتية مجالا. فبالرغم من كونه مسلما وقاضيا وعربيا، لا يدخل هذه العناصر على الخط خلال عملية تحليله.

ولذلك لم تؤثر عقيدته أيديولوجيا على تحليله، بل تبقى، كما ينبغي، في المجال الإيماني. ويذكرنا هنا ابن خلدون بسلفه صاعد الأندلسي الذي انتهج النهج نفسه. يقف إلى جانب العقل والمنطق، واضعا هذه المسألة غير الإيمانية خارج حدود العقيدة، في حقل المعرفة الموضوعية للواقع التاريخي والاجتماعي. هذه الميزة (الموضوعية والفكرية وعدم الوقوع في فخ الانحياز الأديولوجي) التي تميز بها هنا ابن خلدون تبعده عن عديد المفكرين في عصره. فما أكثر المؤرخين والمفكرين الذين مزجوا بين معرفتهم الذاتية ومعرفتهم الموضوعية.

وأجمل ما نختتم به، وبإيجاز شديد يتمثل بالأساس في أنّ الحداثة ليست هنداما وتزينا وفستانا من عباءة، إنّما هي عقلية وعقلانية. وكان صاحب المقدمة ابن عصره بثقافته وبيئته ورائدا من أهم رواد الحداثة.

وعليه، فهذه الدراسة المقتضبة حول العمران البشري، إنطلاقا من المقدمة، تلك الوثيقة السّسيولوجية الثرية بالمعطيات الديمغرافية والتاريخية والسياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها، تبرز مدى خصوبة الفكر الخلدوني الذي رأى فيه المفكرون على شتى انتماءاتهم وتخصصاتهم مصدر النظريات والأطروحات من مكيافيللي إلى موس مرورا بمونتسكيو وماركس وكونت. وتلك القرابة الفكرية ما هي إلا حلقة اتصال بين التراث الثقافي العربي والتراث الثقافي الأوروبي المعاصر، وما الفكر إلا وحدة تطورية تتموج بين الشرق والغرب معا.

الهوامش والإحالات

1) ولد عبد الرحمان ابن خلدون سنة 732هـ– 1332م في تونس من عائلة عربية يمنية تقلبت في الإدارة العربية بالأندلس وكان ينوي التفرغ إلى العلم، بحكم تكوينه، لكن موت أبيه بسبب الطاعون، الذي كان قد اجتاح العالم غير مجرى حياته. فانتقل إلى السياسة وتولّى عدّة مناصب، منها كتابة أبي عنان المريني في فاس حيث قضى سنتين في السجن لمشاركته في مؤامرة سياسية وانتقل من المغرب إلى غرناطة حيث عمل سفيرا لسلطانها. وتولّى منصبا وزاريا عند سلطان بجاية بالجزائر، ومنها إلى المغرب فالأندلس فالجزائر من جديد، وعند ما بلغ الخامسة والأربعين من العمر، أصدر كتابه عن تاريخ العرب والعجم والبربر ومقدمته المشهورة. وبعد ذلك انتقل إلى تونس ثمّ القاهرة حيث عين في منصب قاضي القضاة ومدرسا في الأزهر وسافر إلى الحجاز كما رافق سلطان مصر إلى الشام. ومات بالقاهرة سنة 808هـ– 1406م.

2–4) المقدمة، ص 25، إنّنا نحيل على طبعة "دار الشعب". وهي تعتمد الطبعة التي أصدرتها لجنة البيان العربي، بتحقيق د علي عبد الواحد وافي الذي نعتبره أفضل تحقيق حتى الآن.مع الإشارة إلى أنّنا لا نملك إلى اليوم تحقيقا نقديا نهائيا للمقدمة. فكل الطبعات العديدة، وأكثرها انتشارا، طبعة دار صادر (بيروت 1956)، تجارية. وأول محاولة لتحقيق علمي يرجع فضلها إلى كارتر مير (Quatre Mère)، باريس 1856.

5) بهزاد جابر، تاريخ العلوم عند العرب، دار مصباح الفكر، الطبعة الثانية بيروت 1988، ص 151.

6) Yves Lacoste; Iben Khaldoun, Naissance de l'histoire. Passé du Tiers-Monde. éd. Maspero, Paris 1966.p187.

7) الحبيب الجنحاني، المجتمع العربي الإسلامي، عالم المعرفة سبتمبر 2005 ص258.

8) ابن خلدون، المقدمة – منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة بلا تاريخ، ص 434.

9) فردريك معتوق – تطور الفكر السوسيولوجي العربي، جروس برس (بدون ذكر التاريخ ولا الطبعة) ص31.

10) جوزيف مايون ستايكوس، السياسات السكانية والإنماء، الأمم المتحدة اللجنة المركزية لغربي آسيا 1978، ص222.

11) المقدمة، ج 2، دار الكتاب العربي بيروت 1965، ص973.

12) فتح الله ولعلو، الاقتصاد السياسي، مدخل للدراسات الاقتصادية، بيروت 1981، 89.

13) نفس المرجع المذكور سلفا، ص 89.

14) الصادق الساحلي، العمران البشري والفكر الخلدوني، ملتقى البعد الديمغرافي في الثقافة الوطنية من خلال مقدمة ابن خلدون، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس – أفريل 1997 ص 58.

ابن خلدون
وصناعة الخطّ بإفريقية

حسين القهواجي (*)

إن كنت تسعى للسعادة فاستقم
تنل المراد ولو سموت إلى السما
ألف الكتابة وهو بعض حروفها
لمّا استقام على الجميع تقدّما (1)

فعل الخطّ حركة روحانية لا تقوم بذاتها، فمن قبلها ظهرت الأشياء، حيث يقف معنى الكتابة على وجه واحد من الفهم، ألا وهو التمجيد المتجدّد لكل لطيف يطعم الرضا، وجميل يسقى المحبة..

وقلّما تجد كتابة كالعربية ترتقي برسم العبارة إلى شموخ العمارة في تناسقها القويم، وتربيعة سطوحها التي يمتدّ فيها البصر للفهم والاستنباط على وتيرة الحرم المكّي حينما يعجّ بالحجيج، كذلك جامع الزيتونة إذا ما انتفض في صحنه رفيف الحمام أسرابا ربّانية الهديل.

ولئن أخذت الأيام زخرفها من الشقائق والرياحين، فإنّ نقائش باطن الإنسان كانت من الخط، لأنه «أصيل في الروح وإن ظهرت بحواس البدن» النّظام المعتزلي.

يلائم الفكر الخلدوني آراء إخوان الصفا على أن الحروف مركّبة من خطّين، الأول مستقيم يصوّر قطر الدائرة، والآخر مقوّس وهو محيطها، مستنبط من حرف الألف، يتقلّب كيف شاء ذلك أنّه في التصرّف يدلّ على إفراد الواحد الأحد. وهي بحقّ رؤية إنسانيّة ـ كونيّة تجعلنا نتفكّر في وصال الذكر والأنثى، وندقّق في هيأة الكون حين يكوّر الصبح على ليله، وهكذا يرجع العود على بدئه.

الأرجح أن صناعة الخطّ تقع على ضربين، إمّا فنّ إشارة متصلة بالنفوس الفلكية تخطر عليك من وارد غامض، يريك في الحرف أعدادا لا حدّ لها من الهياكل. أو يكون صورة عقلية بمجرّد أن تتعدّى المخيلة، تأتيك مطواعة لتمنحك مواهبها. وإذا انتقشت في اللوّح بقي لها أثر مقروء.

والحرف في جوهره عفيف الطبع، لا يروم أمزجة الأصباغ وأخلاطها، لأنّه متلوّن في الإحساس، بمعانيه الشريفة، يكفيه مداد بنّي عتيق كالأبنوس، وقلم للترقيش بالأحمر المنقط...

وفي هذا السياق يطيب لي أن أصطفي من أصناف المخطوط مصحفا عديم النظير شهيرا، كان حُبسا على جامع مدينة القيروان بإذن من السيدة «فاطمة الحاضنة» مربية أبي مناد باديس ـ والد الأمير المعزّ في قصر بني زيري الصنهاجي.

كتب هذا المصحف وشكلّه ورسمه وذهّبه علي ابن أحمد الورّاق (1019م) وذلك بأسلوب قلّما يلتفت إلى شرط التسوية. غليظ في مطّ حروفه، وفي مدّها شيء يخالف شيئا، مع استقامة واضحة في السطور.

* كاتب تونسي.

- ألفه ينزل كالرّداء الكوفي المذيّل، للبهجة والمهابة.

- لامه تشبه المقصّ المتقاطع في التركيب.

- ميمه ترتسم إجّاصة في وسطها حدقة مفتّحة، تنظر وتتبسّم سراً في حبرها المشبع بالتبقيع من الداخل والذّاهل أحيانا لغاية التباين.

أجزاء من هذا المخطوط النادر محفوظة بالمكتبة الوطنية ومتحف رقّادة ولكن هيهات.

«لقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله، لانقطاع صناعة الخطّ والضبط والرواية منه، بانتقاص عمرانه وبداوة أهله، وصارت الأمّهات والدواوين تُنسخ بالخطوط اليدوية ينسخها طلبة البربر صحائف مستعجمة برداءة الخط وكثرة التصحيف، فتستغلق على متصفحها ولا يحصل منها فائدة إلاّ في الأقلّ النادر...

إلاّ أنّ الخطّ الذي بقي من الإجادة في الاستنساخ هنالك، إنّما هو للعجم (تركيا إيران سمرقند) وأمّا النسخ بمصر ففسد كما فسد بالمغرب وأشدّ». ابن خلدون.

لم يتنزّه الحرف عن إحاطة العلم يوما، ولم يفن عن شاهد نفسه ساعة، بل بقي موصولا بعطف إلى جذوره ومقاصده العربية لمن يتدبّر في تأويل محاسنه التي ما كانت طلبا للتفرّج والتسلّي، بل هي للاعتبار والتأمّل.

جيل جديد من الحروفيين غلط في الخط وظنّ أنّ الحركات الكامنة فيه هي القالب والمحتوى فهو باعتقادي لم يحسن أن يميّز بين الخطّ كضربة غريبة التهويم لا تقدرّ الأبصار أن تطمئن إلى مبتكراته في كل حين، وبين الحقّ الذي يكلّف المبدع جهدا عقائديا، وطاقة تزيد من جمال القطعة، كلما اتخذت لنفسها لسان بيان، ورونق ألوان.

- أولّ ما خلق الله من شيء القلم - وأولّ من خطّ به النبيّ إدريس، وقد كان يُرى من شجرة إسمها القلام. حدّث الإمام الشافعي قال:

لم يكن عند أمّي ما تعطيني أشتري به قراطيس، فكنت إذا رأيت عظما يلوح، آخذه وأكتب فيه فإذا امتلأ طرحته في جرّة كانت لنا قديما.

والقرطاس كلمة يونانية معرّبة - Cartes - وهي صحيفة يقدّر قياسها بذراع القماش.

ثمّ أصبحت الصفحة شبرا أو نحوه من كاغذ صيني عتيق، وهي في الأولّ رقوق من جلود الابل وألواح من أكتافها.

كانت الكتابة حروفا موصولة مفصولة لا توجد بينها علامة «وظهرت مدّات في بعض الحروف أضافت إلى الكتابة حسنا وتفخيما». القلقشندي (2).

والمدّ في صناعة الخطّ يسمّى المشق ومنه جاء التعبير عن القدّ الممشوق.

وأمّا الألوان فقد اتخذت للتبيين قبل أن تكون مسرّة للناظر. فأحمر العقيق تختصّ به حركات الفتح والضمّ... وأصفر الزعفران يميّز النبرات، ولا يكون تنقيط الأشباه إلاّ بأخضر الزمردّ، لئلاّ يلتبس أمر الواو المرسومة جانب الألف.

وإن هي إلاّ عصارة تأمّلات في مصاحف تونسية فيها ما هو مكتوب بماء الذهب وما هو مدونّ على رقّ الغزال والورق القباطي والطومار البغدادي.

و«أمّا أهل الأندلس فافتقروا في الأقطار عند تلاشي ملك العرب بها ومن خلفهم من البربر، وتغلبت عليهم أمم النصرانيّة، فانتشروا في المغرب وإفريقية وشاركوا أهل العمران بما لديهم من الصنائع فغلب خطّهم على الخطّ الإفريقي».

ونُسي خطّ القيروان والمهدية بنسيان عوائدهما وصنائعهما.

وصارت خطوط أهل إفريقية كلّها على الرسم الأندلسي بتونس وما إليها لتوفرّ أهل الأندلس بها... وبقي منه رسم ببلاد الجريد فصار خطّ أهل إفريقية من أحسن خطوط أهل الأندلس ونسي عهد الخطّ كأنّه لم يُعرف فصارت الخطوط مائلة إلى الرداءة بعيدة عن

الجودة وصارت الكتب إذا انتسخت فلا فائدة تحصل لمتصفحها منها ـ ابن خلدون (3).

ولسائل أن يسأل، هل كلّت الأقلام، وقلّ الكلام؟

وماذا يبتكر خطّاطو زماننا؟ رسم حروف لا بيان لها طرأ عليها ما يخالف وجدانها وشاعت فيها البدعة، فأدّت إلى سوء الفهم ونفور المشاهدين، وما أحوج هؤلاء الى ما يصون أذواقهم بالإقبال على الكتابة واقتنائها مهما غلت.

وعبثا حاول الفنانون الجدد محاكاة «كاندنسكي، كلي، ميرو» آخر من انتهت إليهم ريادة الفن التجريدي الأوروبي، المقتبس من صور الحروف رموزا مقطوعة عن مفاهيمها، ومن الزخارف الهندسية ذات البناء الرياضي لغرض استنطاق ما بباطنها من عواطف قيّمة، وإن كانت مخالفة للحسّ المسيحي، فقد أضفت على الفنّ فيضا روحانيا لايزال في نشاط مجتمع صناعي سرعان ما ينمو ويتراكم إلى ما لا نهاية من دوار الآلة. وهل ينازعهم في ذلك منازع؟

علينا أن نتعلّم أبوابا من الأدب لسلامة الخطوط حتّى تنفتح طرائق نقدها وتقييمها.

ففي فجر اللغة ألغى العرب العلامة ولم يعترفوا بالشكل وحركاته، وذلك لنبوغ عقولهم وفصاحتهم الخلاّقة. والشكل في لغتنا الحسناء، من الشكال وهو سلك يشدّ قوائم الناقة ويوثق الخيمة في زمن العواصف.

نودّ لو يعود الخطّ إلى البيوت والمدارس ودواوين الأمراء لأنّه عنصر من مراسيم الأوسمة الرفيعة والمراسلات وسكّ النقود، وهو من مفاتيح الرزق أيضا. قديما سمي ختم السلطان «طغراء» ولها في كلّ قصر ديوان مخصوص صمّم شكلها الرشيق على هيأة آلة العود السلطان العثماني مراد الأول، وتناول الايرانيون شكلها بالتجويد وجعلوا لها تشابيك أليفة ومجالات أقمار تطوف حتى ارتفعت عن كلّ نقيصة في الاستقامة والتدوير.

وللأمانة فهم أكتب الأمم في المجال الإبداعي وأكثرهم رواجا، فمن محاسن خطوطهم تجريد نقوشها وتمطيط حروفها مع علوّ بعيد ليس في تدرّجه حاجز أو سطح مبسوط، من ثمّ تبرز للناظر أشكال ملأى بالفواكه والموسيقى وألوان المواقيت، من شفق فيروزي إلى غسق برتقالي، فليس كلّ جميل ما كان أسرع للفهم. البصر أيضا يشتمل من أصناف الفوائد على الأنغام الحروفية الفائقة، ففي خطّها وشي محبوك تستمع عين القلب إلى أوتاره منسكبة في لين سياقها المسطور، وتارة متحابكة السبك من شدّة الانسجام وضبط التقييد ولهم في ذلك قاعدة حكيمة أملاها الإمام عليّ على كلّ كاتب «فرّجْ بين السطور وقرمطْ بين الحروف» وإن هي إلاّ تجارب مستأنفة حيث لا مناص من أن تكون أصنافا متنافسة، وأضدادا متجانسة.

الهوامش والإحالات

(1) البيتان للخطّاط طالب يحيى ـ القرن الثاني عشر ميلادي.

(2) صبح الأعشى في صناعة الإنشا ـ الجزء الثاني دار الكتب العلمية بيروت 1987 ـ أحمد بن علي القلقشندي.

(3) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. الجزء الثاني دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة 1960 للعلاّمة عبد الرحمان ابن خلدون في ذكراه المائوية السادسة ـ سنة 2006.

صناعة البناء في "مقدّمة" ابن خلدون

أحمد الحمروني (*)

1 - تمهيـــد :

تحدث ابن خلدون (732- 808 هـ/ 1332 - 1406م) عن صناعة البناء في الفصل الخامس والعشرين من الفصل الرابع (بمعنى الباب الرابع) من الكتاب الأول. وهذا الفصل أو الباب مخصص للبلدان والأمصار وسائر العمران ولما يعرض في ذلك من الأحوال. ففصل صناعة البناء إذا في بدايات الثلث الثالث من " المقدمة " (ط. دار الجيل، بيروت، د.ت، ص 450 - 454، غير محققة). وهو مسبوق بفصل في صناعة الفلاحة الذي هو بدوره مسبوق بفصل عام مكتف بالإشارة - لا غير - إلى أمهات الصنائع ومنها - حسب الترتيب - الفلاحة والبناء والنّجارة والحياكة والخياطة والتوليد والطب والخط والكتابة والوراقة والغناء والحساب والتعليم. وكلّ منها مخصوص بفصل. ومن أطولها المتعلق بالبناء والمخصوص بثلاث صفحات ونصف مقابل فقرة قصيرة للفلاحة وأكثر من ثلاث صفحات للخط والغناء.

ومن الطريف أنّ ابن خلدون قد مهّد لكلامه عن الصنائع مفصلة بخمسة فصول عامة، أبرزها في أنّ العرب أبعد الناس عن الصنائع، وهو يقصد بطبيعة الحال الأعراب أي البدو، لأن الصنائع من ثمار الحضر أي سكان المدن الذين اتسمت حياتهم بالاستقرار. يقول :

" الفصل الحادي والعشرون في أنّ العرب أبعد الناس عن الصنائع. والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها (ص 448). بل إنّه يرجّح كفّة الأجانب فيقول : " والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه " (ص 448). كما أنه يبرر التوريد بقوله : " ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر. " (ص 448).

2 - تحليـــــل :

لقد انعكست نظرة ابن خلدون إلى الصنائع عامة على صناعة البناء : فهي " أول صنائع العمران الحضري وأقدمها (ص 450). ثم يعرّفها قاصرا إياها على المدن بقوله : " وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكنّ والمأوى للإنسان في المدن" . (ص 450).

ولا يفوته تبرير نشأة هذه الصناعة باهتداء الإنسان بعقله إلى ما يدفع به الأذى عن نفسه ويحفظ به حياته خلافا للاهتداء الغريزي أو الطبيعي في الحيوان. فالبشر متّفقون في هذه الجبلّة الفكرية الداعية إلى اتقاء الحرّ والبرد بالبيوت المسقوفة والحيطان المحيطة. ولكنّهم

* باحث تونسي.

مختلفون من الاعتدال في حدود الضروري إلى الإسراف والرغبة في التميّز وإظهار النعمة والتفوّق ومختلون باختلاف بيئاتهم الطبيعية حسب الأقاليم المذكورة. فإذا كان أهل البدو يبادرون للغيران والكهوف المعدة من غير علاج نظرا إلى قصور أفكارهم عن إدراك الصنائع البشرية فإنّ أهل الحضر يتميّزون عليهم بالفكر والمهارة فيبنون المساكن مقدّرين مختلف المعطيات من مواد البناء إلى الأشكال والقياسات وفق الموقع والمناخ.

ثمّ يتتبع ابن خلدون مراحل نشأة المدينة وتسويرها بتكاثر البيوت وخشية عدوان بعضهم على بعض لانعدام التعارف فيما بينهم. وهو نفس السبب الذي يدعو الملوك والأمراء وكبار القبائل إلى اتخاذ المعاقل والحصون لحماية المدينة من العدوان من الخارج.

ولا يفوته أن يتبيّن العلاقة المتينة بين مظهر البناء وبين ازدهار المدينة وقوة الدولة ومناعتها، وذلك أنّه إذا تحسنت أحوال الاقتصاد تحسنت المنشآت المعمارية والعمرانية الخاصّة والعامّة. هذا بصفة عامة. أمّا في إطار المدينة الواحدة والمجتمع المصغّر الواحد فالتفاوت واضح بين الغني والفقير، وبين الأمير والأجير. فالصنف الأول قادر على التوسع في البيوت لكثرة أفراد العائلة وتوابعهم من الخدم والحشم والصنف الثاني يبني للضرورة الطبيعية مقتصرا على الكنّ الطبيعي لا غير. ومابين الصنفين مستويات متفاوتة بتفاوت الدخل ومستوى الثروة (ص 451).

هذا يدلّ على أنّ الفضل في ازدهار العمران في المدن إنّما يعود إلى أصحاب الأموال المتأتية من أوجه الكسب المختلفة، أي من السلطة السياسية إلى السلطة الاقتصادية. فالأغنياء هم الذين بقدراتهم المالية وروحهم التنافسية يساهمون في ازدهار التعمير وتطوير البناء موادا وهندسة لتأكيد نفوذهم وإعلاء جاههم على العامة. وقد كان أثرياء الرومان في بلادنا يتنافسون في الإنفاق على تشييد المعالم العمومية وإهدائها للمدينة لتفوق غيرها بما يعود بالفائدة عليها وعلى سكانها وبدرجة أولى على أغنيائها الذين يكسبون اليوم ثمار ما أنفقوه بالأمس. هكذا بنيت المعابد والمسارح والحنفيات... وعلى هذا النحو قام القادرون من أهل الخير والصلاح في العصور الإسلامية ببناء المساجد والأسبلة... طمعا في الثواب و في الجاه قبله.

ويتوسع ابن خلدون في وصف مكونّات دور الأثرياء ومواد بنائها. فهي قصور ومصانع عظيمة الساحة، مشتملة على عدة دور وبيوت وغرف كبيرة، أسس جدرانها بالحجارة، والكلس لاحم بينها، والأصبغة والجص طالية لها إلى حدّ المبالغة بالتنجيد والتنسيق. وبها الأسراب أو الدهاليز والمطامير للمؤونة والإسطبلات للخيل وسائر الدواب. ولا تغيب المبالغة هنا أيضا في علوّ الأجرام وارتفاع المباني وإتقان الأوضاع والتفنّن في الصنعة إظهارا للبسطة والبذخ (ص 451).

ومثلما يتفاوت البناء بتفاوت المستوى الاقتصادي من الغنى إلى الفقر فإنه يتفاوت ويختلف من إقليم إلى آخر حسب المناخ من الاعتدال إلى الانحراف. وبالتالي "فالأقاليم المنحرفة لا بناء فيها وإنّما يتخذون البيوت حظائر من القصب والطين" (ص 452). وكأنّه يعني بالانحراف تجاوز معدل الحرارة المقبول، إذ خصص المقدمة الثالثة للمعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم (ص 91 – 95). واستهلّها بقوله :

"قد بيّنّا [في المقدمتين الأولى والثانية وتكملتها] أنّ المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب منه والبرد في الشمال" (ص 91). ويوضّح أنّ " الإقليم الرابع أعدل العمران" (ص91) لتوسط موقعه بين الشمال والجنوب من القسم المعمور للأرض. ويليه في الاعتدال الثالث والخامس من جهتي شماله وجنوبه. فهذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة هي الأكثر عمرانا بالبشر والحيوان والأقوات والعلوم والصنائع بل هي المخصوصة بالنبوءات (ص 91). وقد

سبق له أنّ حدّد الأقاليم السبعة ذاكرا مدنها وجبالها وأنهارها وبحارها . . .(ص 57 – 91).

ثم ينتقل ابن خلدون إلى الكلام عن أصحاب صناعة البناء من حيث تفاوتهم من البصير الماهر إلى القاصر، دون تفصيل (ص 452) وهو ما أشار إليه مرتين أخريين في الصفحة الموالية (ص 453) فقال في الثانية منهما : " وهم مع ذلك يختلفون بالجودة والقصور في الأجيال باعتبار الدول وقوّتها، فإنّا قدّمنا أنّ الصنائع وكمالها إنّما هو بكمال الحضارة وكثرتها بكثرة الطالب لها" .

ويتوسع في هذا السياق مقدّما أمثلة عن حاجة الدول في أول أمرها إلى البناء البسيط ثم حاجتها إثر رخائها إلى استيراد البنّائين المهرة من الدول الأخرى، فذكر أنّ الوليد بن عبد الملك حين أقدم على بناء مسجدي المدينة والقدس ومسجده بالشام بعث إلى ملك الروم بالقسطنطينية طالبا الاستعانة بالفعلة المهرة في البناء المعبّر عنهم بالفنّيين والمهندسين (ص 453 – 454). ولذلك اشترط على البنّاء المعرفة ببعض قواعد الهندسة وعلم الحيل معلّلا الشرط بالحاجة إلى تسوية الحيطان بالوزن و إجراء المياه بأخذ الارتفاع وجرّ الأثقال بالهندام والتحيل على رفع الحجارة الكبيرة إلى مكانها من الحائط بالمعالق وأمثال ذلك (ص 454).

وينتهز ابن خلدون الفرصة – وهو الذي قام فكره على نقد المؤرخين بالعقل والواقع – لتكذيب الاعتقاد الرائج في أنّ الهياكل الماثلة إلى عهده، أي الآثار القديمة، قد بناها أصحاب أبدان عظيمة بقدر عظم تلك الهياكل مبيّنا أنهم قدروا عليها بالحيل الهندسية والآلات التقنية لا بالقوة الجسمانية الخياليّة. إنّهم بشر بالمقاييس الطبيعية العادية وليسوا خارقين للعادة كأبطال الأساطير أو ما نسميهم نحن بالجهاّل ! (ص 454).

في هذا الفصل توسع ابن خلدون في أمرين كان فيهما شاهدا على عصره وموثّقا لمبلغ العلم بالبناء فيه، أحدهما تقني يتعلّق بمواد البناء وطرقه، والثاني قانونيّ يتعلق بأحكام البناء أو ما يعرف لدينا بالتراتيب البلدية في الشؤون العقارية التي ينبغي مراعاتها عند النظر في تراخيص البناء أو التقاضي في حال عدم احترامها. وقد استغلّ في أولّهما ثقافته العلمية إلى جانب دقّة الملاحظة و الخبرة بصفته عالم اجتماع وأنتروبولوجيا بينما استغلّ في ثانيهما ثقافته الفقهية بصفته قاضيا.

أمّا مواد البناء فهي المواد المحليّة المتوفرة على عين المكان والمناسبة لمناخه وظروف سكاّنه، وهي التراب والطين والجصّ والكلس والحجر و القصب والخشب والرخام والآجر والخزف. . . إلخ. فالبيوت المتخذة من القصب والطين إنما هي حظائر مناسبة للأقاليم المنحرفة التي لا بناء فيها (ص 452). وإنّما يكون البناء في الأقاليم المعتدلة، ويكون " أنواعا كثيرة، فمنها البناء بالحجارة المنجدّة، يقام بها الجدران ملصقا بعضها إلى بعض بالطين والكلس الذي يعقد معها ويلتحم كأنها جسم واحد " (ص 452) فهذه طريقة. وثمة طرق أخرى، منها " البناء بالتراب خاصة، يتخذ لها لوحان من الخشب مقدّران طولا وعرضا باختلاف العادات في التقدير، وأوسطه أربع أذرع في ذراعين [أي متران على متر]، فينصبان على أساس وقد بوعد ما بينهما بما يراه صاحب البناء في عرض الأساس، ويوصل بينهما بأذرع من الخشب يربط عليها بالحبال والجدر [أي الحواجز]، وتسدّ الجهتان الباقيتان من ذلك الخلاء بينهما بلوحين آخرين صغيرين. ثمّ يوضع فيه التراب مخلّطا بالكلس، ويركز بالمراكز المعدة حتّى ينعم ركزه وتختلط أجزاؤه، ثم يزاد التراب ثانيا وثالثا إلى أن يمتلئ ذلك الخلاء بين اللوحين وقد تداخلت أجزاء الكلس والتراب وصارت جسما واحدا. ثم يعاد نصب اللوحين على صورة ويركز كذلك إلى أن يتمّ وتنظّم الألواح كلها سطرا من فوق سطر إلى أن ينتظم الحائط كله ملتحما كأنّه قطعة واحدة. ويسمّى الطاّبية وصانعه الطوّاب " (ص 452).

وهذه التقنية معروفة في بناء الجدران الخارجية العريضة لحماية البيوت من البرد شتاء والحرّ صيفا فتحافظ على اعتدال حرارتها دون مكيّف اصطناعي. وقد

تواصل استعمالها فيما بُني حتّى أواخر القرن التاسع عشر من الجوامع والزوايا وغيرها متكاملة غالبا مع طرق أخرى موظفة للحجارة والياجور لدعم صناديق التربة. فهذا موجود على سبيل المثال في تستور المتأثر معمارها بالفنّ الطليطلي وفي أسوار المدن العربية العتيقة في بلدان المغرب والأندلس.

ويضيف ابن خلدون توضيحا لعملية طلاء المباني بالكلس قائلا : " ومن صنائع البناء أيضا أن تجلّل الحيطان بالكلس بعد أن يحلّ بالماء ويخمّر أسبوعا أو أسبوعين... " (ص 452). ثم يضيف توضيحا آخر للتّسقيف قائلا : " ومن صنائع البناء عمل السقف بأن تُمدّ الخُشُبُ المحكمة النجارة أو الساذجة على حائطي البيت، ومن فوقها الألواح كذلك موصولة بالدساتر. ويُصبّ عليها التراب والكلس ويبسط بالمراكز حتى تتداخل أجزاؤه و تلتحم. ويعالى عليها الكلس كما يعالى على الحائط". (452).

وبما أنّ مستويات العمارة متناسبة مع مستويات الاقتصاد فإنّ ابن خلدون لا يغفل عن القيمة الجمالية للبناء بعد استيفاء دوره الوظيفي فيطنب في الكلام عن التنميق والتزيين حسب ما رآه في قصور الأمراء والوجهاء والأثرياء في عهده. يقول مشيرا أولا إلى ما نعرفه بنقش حديدة : " ومن صناعة البناء ما يرجع إلى التنميق والتزيين كما يصنع من فوق الحيطان الأشكال المجسمّة من الجص يخمّر بالماء ثم يرجع جسدا وفيه بقيّة البلل فيشـكّل على التناسب تخريما بمناقب الحديد إلى أن يبقى له رونق ورُواء. وربّما عُولي على الحيطان أيضا بقطع الرخام والآجر والخزف أو بالصّدف أو السبّج يفصلّ أجزاء متفاوتة أو مختلفة وتوضع في الكلس على نسب وأوضاع مقدّرة عندهم. يبدو به الحائط للعيان كأنّه قطع الرياض، إلى غير ذلك من بناء الجباب والصهاريج لسفح الماء بعد أن تعدّ في البيوت قصاع الرخام القوراء [أي الواسعة] المحكمة الخرط بالفوهات في وسطها لنبع الماء الجاري إلى الصهريج يجلب إليه من خارج القنوات المفضية إلى البيوت..." (ص 453). وهو يقصد فيما يبدو النّوافير التي يتدفّق منها الماء العابر من الآبار إلى الأحواض أو الجوابي من خلالها تزيينا للقاعات الفسيحة وأمثال البهو في القصور.

ثمّ ينتقل ابن خلدون إلى الأمر الثاني المتعلق بأحكام البناء التي يحتاج فيها القاضي إلى استشارة أمناء الصنعة الخبراء بالبناء فيما يرفع إليهم من النوازل والشكاوى. فمن ذلك التشاحح حتّى في الفضاء والهواء الأعلى والأسفل والرغبة المفرطة في الاستحواذ على الفضاء المجاور من الأرض و الهواء، وذلك في نظره لكثرة الازدحام والعمران في المدن (ص 453). ومن ذلك مشاكل الجدران المشتركة بين الجارين كان يمنع الجار جاره من استعمال الجدار من جهته خوف الضرر. وتتوسع دائرة المشاكل لتشمل استحقاق الطُرق ومجاري المياه وقنوات التطهير ممّا يعرف اليوم بالتهيئة العمرانية.

يقول ابن خلدون : " ربّما يدّعي بعضهم حقّ بعض في حائطه أو علُوّه أو قناته لتضايق الجوار، أو يدّعي بعضهم على جاره اختلال حائطه خشية سقوطه ويحتاج إلى الحكم عليه بهدمه ودفع ضرره عن جاره عند من يراه، أو يحتاج إلى قسمة دار أو عرصة بين شريكين بحيث لا يقع معها فساد في الدار ولا إهمال لمنفعتها. » (ص 453). ومعنى هذا أنّ قسمة الديار ليست يسيرة ولا يمكن أن تكون اعتباطية.

ولحلّ هذه المشاكل القائمة إلى اليوم اشترط ابن خلدون الاحتكام فيها إلى ذوي الخبرة بالبناء والهندسة. يقول : " ويخفى جميع ذلك إلاّ على أهل البصر العارفين بالبناء وأحواله المستدلين عليها بالمعاقد والقمط ومراكز الخشب وميل الحيطان واعتدالها وتقييم المساكن على نسبة أوضاعها ومنافعها وتسريب المياه في القنوات مجلوبة ومرفوعة بحيث لا تضرّ بما مرّت عليه من البيوت والحيطان وغير ذلك." (453).

فهذه المشاكل دلائل على التطوّر العمراني بالمغرب

والأندلس في العصر الوسيط وتحديدا في القرن 8هـ/14م.

3- استنتاج:

- إنّ نظرة ابن خلدون إلى البناء كصناعة تندرج في إطار رؤية شاملة للعمران الحضري وأحواله أي للمجتمع الحضري ومظاهره باعتبار البناء أبرز تلك المظاهر وأولها، بل هو أساس العمران وعلامة التمدن، فكأن البناء للمدينة كالعصبيّة للدولة.

- إنّ معالجته لموضوع البناء معالجة عامة لا تعنى بالتفاصيل التي اعتنت بها المؤلفات المختصة في البناء وقوانينه وتشريعاته، لذلك اقتصر على الإلماع والإشارة إليها دون التعمق، وذلك أنّ الأمثلة كافية للدلالة على مختلف جوانب الموضوع الفنيّة والفقهيّة... إنّما المهمّ الجانب التاريخي والاجتماعي الذي به يندرج الموضوع في مشمولات المؤلّف بصفته مؤرّخا وعالم اجتماع، والحال أنه بصدد تعداد الصنائع لا بصدد البحث المعمق في واحدة منها يفردها بكتاب.

- إنّ تقييمه للصنائع عامة ولصناعة البناء خاصة أدّى إلى المقارنة بين العمران الحضري والعمران البدوي أولا ثم إلى المقارنة بين العرب وغيرهم من الأمم ثانيا حتّى انتهى إلى ملاحظة هامة تدل على وعيٍ ببوادر النهضة الصناعية الأوروبية وتباشير بزوغ نجم الحضارة في الجانب الشمالي للبحر الأبيض المتوسط وأشراط أفول نجم الحضارة في العدوة الجنوبية، في الأقطار العربية والإسلامية.

- إنّ ازدهار البناء مرتبط بازدهار الاقتصاد ونموّ الدخل الفردي، وإنّ الأغنياء سبب فيه. وهذا لا يكون إلاّ في المدن حيث يمكن أن تنشط الصناعة والتجارة متسبّبتين في ظهور رؤوس الأموال.

- إنّ البناء من حيث هندسته ومواده وطرقه مختلف باختلاف البيئات ومتناسب مع المناخ ومتطوّر من الوظيفيّة إلى الجمالية.

- إنّ مشاكل الاكتظاظ في المدن تنعكس على السكّان والمساكن وتقتضي الأحكام القضائية والحلول الهندسيّة بالتعاون بين القاضي والمهندس المعماري.

-إنّ مشاكل البناء حسب إشارات ابن خلدون تدلّ على التطوّر العمراني في عصره ممّا أعطى قيمة للسكن في المدن وبالتالي للعقارات من التراب والهواء والارتفاع والفتح والطرقات والقنوات... إلخ. فما أشبه اليوم بالأمس!

- إنّ ابن خلدون أكدّ مرّة أخرى في فصل صناعة البناء صفته العلمية بالمنهجيّة التي عالج بها الموضوع من مختلف جوانبه ولو بإيجاز، وبالعقلانيّة التي حكّمها لنقض العقلية الخرافية التي تفسّر التاريخ القديم بالأساطير، وبالواقعيّة التي جعلته معاصرا لزمانه وشاهدا على عصره فيما لاحظ وحلّل وقيّم دون أيّ اعتبار غير الموضوعيّة.

- إنّ صاحب "المقدّمة" لئن بدا رأسماليّاً في نظرته الاقتصادية إلى البناء عندما ربطه بالازدهار وظهور طبقة الأثرياء فقد حدّد هذه النظرة الرأسمالية بالقوانين العرفيّة والأحكام الشرعيّة حتّى لاتبلغ الإجحاف والظلم ممّا يقضي على التضامن والانسجام بين فئات المجتمع ويؤذن بخراب العمران. لذلك ربط موضوع البناء بالحقوق والواجبات واعتبر فيه المصلحة العامّة متلافيا منافذ الضرّر وأسباب العدوان والفساد في الأرض، فإذا هو في توافق تامّ مع روح الإسلام وحكمة اللهّ. وما كان هذا ليتحقق لديه لولا التكامل في فكره بين الحكمة والشريعة ولولا التوافق في ممارسته بين مقاصد المؤرخ ومقاصد الفقيه والقاضي.

نظرا إلى تعدّد المراجع اقتصرنا – للإفادة – على هذه القائمة المختارة :

– **إبراهيم (شريف محمد)** : العمارة بالأندلس.– في : مجلة عالم البناء (القاهرة)،ع 23، س 1982، ص 32...

– **إبراهيم** (عبد الباقي) : المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية.– القاهرة 1986.

– **ابن الإمام التطيلي** (عيسى بن موسى)(327 – 386 هـ/ 938 – 996م) : المختصر في نفي الضرر.– تحـ. فريد بن سليمان (تحت الطبع).

– **ابن الرامي** (محمد بن إبراهيم اللخمي التونسي) : (ت 734 هـ / 1334م) الإعلان بأحكام البنيان.– ط. حجريّة، فاس 1332 هـ/1914م، في 146 ص + 6ص فهرس.،تحـ. فريد بن سليمان، مركز النشر الجامعي، تونس 1999 في 284ص. [انظر عنه : أبو بكر عبد الكافي : مجلة الفكر (تونس)، أكتوبر 1967، ص 50– 53، محمد محفوظ : تراجم المؤلفين التونسيين.– دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982، ج2، ص 336 – 337].

– **أحمد** (حمدي صادق) : تأثير العوامل المناخية في المناطق الصحراوية على التشكيل المعماري للمسكن الإسلامي وأثر ذلك على تشكيل المسكن الصحراوي المعاصر في شمال إفريقيا (رسالة دكتوراه)، كلية الهندسة، جامعة حلوان – المطرية، القاهرة 1994.

– **البدوي** (محمد) : العمارة الإسلامية الشعبية في شمال إفريقيا.– في : مجلة البناء (الرياض)، ع 13، س 1984، ص 45 – 49.

– **الجنحاني** (الحبيب) : المجتمع العربي الإسلامي / الحياة الاقتصادية والاجتماعية.– سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، سبتمبر 2005 [المدينة العربية الإسلامية/ الحياة الاقتصادية والاجتماعية : ص 73 – 186، ابن خلدون و التطوّر العمراني في المغرب العربي الإسلامي : ص 253 – 264 وقد سبق نشره مرارا].

– **حسني** (سمير حسن) : المناخ والعمارة (ج1).– القاهرة 1978.

– **تبيه (جان)** : هندسة البناء بالطين.– في : مجلة العواصم والمدن الإسلامية (جدّة)، ع 14، ص 48 – 65.

– **الحريقي** (فهد بن نويصر) : دور المسجد في تشكيل النسيج العمراني وتأكيد هويّة المدينة الإسلامية.– في : أعمال ندوة عمارة المساجد، كلية العمارة والتخطيط، جامعة الملك سعود، الرياض 1999.

– **حسين** (عبد المالك) : تأثير الشريعة الإسلامية على المظهر العمراني للمدينة.– في : مجلة عالم البناء،(القاهرة)، ع 71، س 1986.

– **الدولاتلي** (عبد العزيز) : أهمّ خصائص الطراز المعماري الأندلسي من خلال جامع قرطبة وقصر الحمراء.– في : الفنّ العربي الإسلامي، الألكسو (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، تونس 1995، ج2، ص 259 – 277.

– **الرمادي** (منيرة) : تاريخ المدن العربية الإسلامية الأولى.– في : الفن العربي الإسلامي، الألكسو، تونس 1995، ج2، ص 9– 25.

– **الزركاني** (خليل حسن) : السرداب ووسائل التبريد في المسكن العربي القديم.– في : مجلة تراث (أبو ظبي). ع 46، س 2002، ص 46 – 49.

– **سالم** (السيد عبد العزيز) : العمارة الإسلامية في الأندلس و تطوّرها.– في : المختار من عالم الفكر (الكويت)، ع1، س 1984، ص 337 – 414.

– **شاك** (فون) : الفن العربي في إسبانيا وصقلية / تعريب الطاهر أحمد مكي.– القاهرة 1980.

– **شيحة** (مصطفى عبد الله) : تنوّع العمائر الإسلامية وعناصرها.– القاهرة 1993.

– **شيحة** (م.ع) : مدخل إلى العمارة والفنون الإسلامية في الجمهورية اليمنية.– القاهرة 1978.

– **عبد الله** (محمد) : تاريخ تخطيط المدن.– القاهرة 1981.

– **عثمان** (محمد عبد الستّار) : المدينة الإسلامية. – سلسلة عالم المعرفة، (الكويت) أوت 1988.

– **عزب** (خالد) : فقه العمارة الإسلامية.– القاهرة 1997.

– **عفيفي** (أحمد عبد الملك) : دراسة تحليلية للقيم والاعتبارات الوظيفية والجمالية في تصميم الصحن ونافورة

الوضوء الوسطية في المساجد.– في : أعمال ندوة عمارة المساجد، كلية العمارة والتخطيط، جامعة الملك سعود، الرياض 1999، ج 3، ص 17 – 36.
– **العنقري** (مساعد بن عبد الرحمان) : المدينة الإسلامية و تطوّرها العمراني والحضري.– في : أعمال ندوة تأثير المنهج الإسلامي في التصميم المعماري والحضري، (المغرب 1991). – جدّة 1992.
– **غالب** (عبد الرحيم) : موسوعة العمارة الإسلامية.– بيروت 1988.
– **غبور** (سمير) : المدينة كنظام بيئي.– في : الإنسان والبيئة،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة 1978.
– **فتحي** (حسن) : العمارة والبيئة.– القاهرة 1977.
فتحي (ح) : الطاقات الطبيعية والعمارة التقليدية.– بيروت 1988.
– **الفحام** (إبراهيم محمد) : العناية بتنظيم استخدام الطرق وتأمينها في الإسلام.– في : مجلة الضياء، ع 170، س 1984.
– **فرزات** (صخر) : مدخل إلى الجمالية في العمارة الإسلامية. – في : مجلة فنون عربية (لندن)، ع 5، س 1980، ص85 – 89.
– **القيعي** (طارق) : تصميم وتنسيق الحدائق.– القاهرة 1981.
– **لوبون** (قوستاف) : حضارة العرب/ تعريب عادل زعيتر.– القاهرة 2000، ص 510 – 550.
– **مصطفى** (صالح لمعي) : الشخصية الإسلامية في التصميم المعماري للمسكن ذي الفناء.– في : أعمال ندوة الإسكان في المدينة الإسلامية. القاهرة 1984.
– **مؤنس** (حسين) : المساجد.– سلسلة عالم المعرفة (انكويت) 1981.
– **الهذلول** (صالح) : التحكم في استعمالات الأراضي في المدينة العربية الإسلامية– في : أعمال ندوة الإسكان في المدينة الإسلامية، جدّة 1984، ص 285 – 292.
– **وزيري** (يحيى) : التعمير في القرآن و السنّة.– القاهرة 1992.
– **وزيري** (ي) : العمارة الإسلامية والبيئة.– سلسلة عالم المعرفة، (الكويت)، جويلية 2004 فعمارة البيئة في القرآن الكريم : ص 32 41، عمارة البيئة في السنة النبوية : ص 42 – 47، عناية الفقه والقضاء الإسلامي بعمران البيئة وأحكام البنيان : ص 47 – 52، الطراز المغربي الأندلسي : ص 67 – 68 ، مواد البناء : ص 105 – 110].
– **وزيري** (ي) : موسوعة عناصر العمارة الإسلامية(4ج)، القاهرة، 1999 – 2000.
– الوكيل (شفق العوضي)، سراج (محمد عبد الله) : المناخ و عمارة المناطق الحارة.– القاهرة 1985

- **BERRACHID (Meriam)** : Essai de définition d'un vocabulaire architectural / Thèse de doctorat du 3 ème cycle présentée à l'I.T.A.U.T., Tunis 1983 (Dactyl.).
- **HBABOU (Inchirah)** : Reflexions sur l'architecture andalouse : une ville, Testour / Thèse de doctorat du 3 ème cycle présentée à l'I.T.A.U.T., Tunis 1983 (Dactyl).
- **SAADAOUI (Ahmed)** : Testour du XVIIe au XIXe siècle (Thèse).- Fac. Lettres (La Manouba) ANEP, Tunis 1996.

ابن خلدون
أوّل مؤسّس لعلم الاجتماع

نص محاضرة ألقاها الشيخ العلاّمة محمد الفاضل ابن عاشور
بمهرجان ابن خلدون الذي انعقد بالقاهرة من 2 إلى 6 جانفي 1962

من القضايا المشهورة على أقلام الكاتبين، وألسنة الباحثين أن فخر العرب وفيلسوف الإسلام ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، هو مؤسس علم الاجتماع.

وبقدر ما يجد النّاظر في تلك المقالة من بهجة افتخار واعتزاز، يجد إلى جانب ذلك ظلمة من الشكّ ومرارة من الحيرة حين تسائله نفسه: هل من الحقّ أن علم الاجتماع لم يبحث فيه باحث قبل ابن خلدون؟ وهل أن لصور الفلسفة التي سبقت لصور أفلاطون وأرسطوطاليس والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن مسكويه قد مرّت على تلك الرقعة الخصبة من أرض الفكر، مرّ السحاب تسير به الرياح؟ وسرعان ما تنبس ذاكرته بأسماء كتب ذائعة الصيت لا يشكّ في أنها سبقت عمل ابن خلدون في هذا العلم، فيذكر كتاب الجمهورية لأفلاطون، وكتاب السياسة لأرسطو وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، وكتاب تجارب الأمم لابن مسكويه، حتى يكاد الأمر ينتهي به إلى أن القول بكون ابن خلدون هو واضع عمل الاجتماع، إنّما هو من باب المبالغات والأخطاء والأغاليط. إن علم الاجتماع الذي في مقدمة ابن خلدون هو الذي في الكتب السابقة، ولكن الذي ينظر إلى الحقائق بنور المنطق الصحيح، ويهتدي في سبيلها بمنار البحث والتحقيق، يجب أن لا يقضي بالفصل في هذه المشكلة، حتى يرجع إلى الأثر الذي خلّفه ابن خلدون، والآثار التي خلفها الفلاسفة من قبله، مما يشترك في هذا الموضوع، وينظر في كلّ واحد منها نظر تحليل للمعاني والأغراض ورجوع إلى المقاصد والظروف، ثم ينظر فيها مجموعة نظرة مقارنة من جميع هذه النواحي، ليتبيّن نسبة بعضها من بعض، وهل أن علم الاجتماع الذي في مقدّمة ابن خلدون هو الذي في الكتب السابقة لها؟ وقبل ذلك كلّه ينبغي أن يتصوّر بالضبط ما هو المراد من علم الاجتماع.

إنّ علم الاجتماع شعبة من شعب الفلسفة، وموضوع من موضوعاتها. فينبغي أن يفهم أنّه يقوم على ما تقوم عليه الفلسفة عموما، في مختلف نواحيها من البحث عن ماهية الأشياء وأصولها، وعلاقة بعضها ببعض أو كما قال القدماء في تعريفها: "إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه"، وهو المعنى الذي نجده ساريا في مختلف شعب الفلسفة نلا يكون الموضوع فلسفيا إلا متى كان النظر إليه لمجرّد هذه الغاية من المعرفة بدون التفات إلى أيّة غاية عمليّة وراءها. ولذلك كانت النفس إذا وضعت للبحث باعتبار تصوّر ماهيتها وأحوالها وتحليل مظاهر وجودها واختلاف أطوارها وآثارها كان ذلك موضوعا من موضوعات الفلسفة وفنّا من فنونها وهو علم النفس (البيسيكولوجيا). وإذا وضعت للبحث باعتبار غاية عملية، مثل معرفة وسائل التهذيب المناسبة لكلّ طور من أطوار الإنسان، خرجت عن دائرة الفلسفة ودخلت ميدان فنون أخرى كفن التربية، وفنّ التدبير المنزلي.

وكذلك يقال في موضوع الأخلاق، بين كونه غاية عمليّة عرفانية في الفلسفة وكونه غاية عملية أدبيّة في تهذيب النفوس أو التصرف، وفي ما وراء المادّة بين كونه غاية معرفة واطلاع أو غاية توصّل إلى العبادة والطاعة والنجاة بالنفس من شرور المعاد. فعلى هذه القاعدة ينبغي أن ينظر إلى موضوع الاجتماع، فيميّز بين حالتيه:

1 ـ حالة كونه درسا وضعيا وصفيا لماهية الجماعة الإنسانية وبيان حقيقتها وأطوارها ومكوّناتها واختلاف نظمها وأحوالها التي اعترتها على مرّ التّاريخ، وتنظير بعضها ببعض، وبيان ما بينها من النسب بقطع النظر عن الغايات العمليّة التي تقصد من تلك المعرفة أو الآراء الحكيمة حول ما يجب أن يكون عليه المجتمع الإنساني من النظم غير الموجودة.

2 ـ وحالة كونه بيانا لأوجه الصلاح التي ينبغي أن يسير عليها، وإملاء للنظم والأوضاع التي ينبغي أن يكيّف بها، استمدادا من المثل العليا التي يدين بها الحكيم فهذه خارجة عن نطاق الفلسفة داخلة علم السياسة أو الآداب السلطانية. وإذا اتفقنا على أنّه لا يكون من علم الاجتماع بالمعنى الفلسفي الطليقي، إلاّ المقالات التي نشرت في الجماعات البشريّة نظرا وضعيا استعراضيا مبناه فلسفة التّاريخ، لا التي نظرت فيها نظرا غايته تأسيس أو إصلاح أو إرشاد إلى مثل أعلى في تكوين المجتمع سهل بعد ذلك أن نرجع إلى الكتب الحكمية التي تناولت الاجتماع البشري قبل ابن خلدون: نراها جميعا قد توجهت نحو غاية واحدة هي غاية إملاء النظام الطيب الصالح الذي ينبغي أن تؤلّف عليه الجماعة البشريّة وتوجيه الناس نحوه من طريق التعليل والإقناع لتحقيق سعادتهم بدون تعرّض إلى بيان هذه الجماعة البشريّة ما هي؟ وكيف تكوّنت؟ وما هي أحوالها؟ بينما نرى هذه النقطة المهملة عند الأقدمين قد كانت الغاية الأصليّة من تحرير ابن خلدون لمقدّمته. ونرى ابن خلدون نفسه يصرّح بمغايرة موضوعه وبكونه ابتدع ولم يتبع وأنّه ابتكر ولم يتأثّر، إذ يقول في الكتاب الأوّل من المقدّمة:

«وكأنّ هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنّه ذو موضوع: وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني. وذو مسائل: وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا، واعلم أنّ الكلام في هذا الغرض، مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة. أعثر عليه البحث، وأدّى إليه الغوص وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنيّة هي تدبير المنزل أو المدينة، بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على مناهج يكون فيها حفظ النّوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنّه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة».

على أنّ الفرق بين وضع الكتب الأولى، ووضع كتاب ابن خلدون يتضح اتضاحا تاما عندما نلاحظ الظروف والغايات التي حرّر فيها كلّ من هذه الكتب، فنرى جمهورية أفلاطون كتابا وضع في شكل حوار بين الحكيمين سقراط وأفلاطون: مبناه مفاضلة الأمّتين الأثينوية والتراقية، والاطراد في اسم المثل الأعلى للجماعة الإنسانية الفاضلة ودستورها. وهو المثل الذي ينتهي لحسن محاكاة العالم السليم عالم المثال، ويعود عليها بالسعادة الحقيقيّة التي عجز النّاس عن تحقيقها، سعادة الفردوس الأرضي والسعادة الأخرى: «حينما نتقدّم كالفائزين في الألعاب الذين يجمعون هدايا المعجبين بهم، لنيل جزاء الفضيلة، فلا ننفك مفلحين في هذه الحياة وفي سياستنا». وفي نفس الغاية التي اتخذها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي لوضع كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» إذ أقامه على الربط بين الجماعة الإنسانية، وبين عالم ما وراء المادة، وعلى ما في السير على مبادئ المدينة الفاضلة والتجافي عن أحوال المدينة الضالة، تحقيق السعادة في المعاد، على ما بين المعاد الذي يصوّره هو والمعاد الذي يصوّره أفلاطون من الفرق.

ونرى كتاب السياسة لأرسطوطاليس قد وضع لخدمة ملك فمهد النجاح في سياسته والإبقاء على دولته فهو إملاء نحو وجوه التحقيق ليكون دستور دولة. وأمّا ابن مسكويه فقد نحا منحى تدبير المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة كما قال ابن خلدون. وعلى هذا فإنّ المجتمع الإنساني لم يوضع في بحث من البحوث السابقة بطريقة وضعيّة فلسفيّة ولكن بطرق عمليّة لها غايات تخرج بها عن النطاق الفلسفي.

أمّا ابن خلدون فقد كان المجتمع الإنساني حاضرا عنده في وقت تأليف المقدّمة حضورا ذهنيّا كاملا حصل له من عنصرين هامين أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده على أرقى ما تكتمل ثقافة عربيّة في عصره على أصولها الثلاثة: الشرعي والأدبي والرياضي، وثانيهما الخبرة الشخصيّة بالأحوال الاجتماعية التي حصلت له من عنصرين هامين أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده في أطوار نشأتها وثباتها وتلاشيها بما كان له من الاتصالات بدُول الحفصيين والمرينيين، وبني عبد الجوّاد وبني الأحمر والرحلات الواسعة في أطراف المغرب العربي حواضره وبواديه، والمعرفة بالرّجال من مختلف الأوساط والأحزاب والوجهات وما شهده عن كثب أو دخل في غماره من الانقلابات الاجتماعية الهائلة بحيث كان كلّ ما في نفسه من ذكريات وصور ذهنيّة يمرّ به على مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية للإنسان.

ثمّ كان نظره إلى هذه الصور من المجتمع الإنساني نظر تجرّد فلسفي تام في الطّور الفاصل بين حياته المغربية والمشرقية حين خرج فاراً من الحياة العمليّة الحكوميّة إلى العزلة والتخلّي بعيدا عن ضوضاء الجماعة وتكاليفها متجرّدا تجرّد الحكيم الكامل للنظر في حقائق الأشياء بمداركه الفطرية السامية وثقافته العميقة العامّة وفكره الرياضي المنتج، لتنظير الأشياء المتباينة وترتيبها فكان نتيجة هذا النظر الذي أقام عليه أربع سنين في قلعة بدويّة مشرفا على سهول الأعراب بالجنوب الشرقي لمملكة الجزائر حيث أخرج مقدّمته الخالدة التي يقول في ذكرها حين يترجم لنفسه: «وهنالك أتممت وضع المقدّمة على ذلك النّحو الغريب، الذي لم أسبق إليه، فسألت فيها شآبيب المعاني والكلام على الفكر» فكان ذلك هو الوضع الحقيقي لعلم الاجتماع بمعناه الفلسفي الصحيح على نحو ما ينسب تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة في القرن التّاسع عشر إلى أوغست كمت أنّه أوّل من أظهر في أوروبا القول بإمكان دراسة المجتمع الإنساني دراسة مجردّة عن الغايات العملية التي كان اليونان يبحثون لأجلها في المجتمع الإنساني ليكونوا قواعد (علم السياسة) أو كما بحثها فلاسفة أوروبا مثل ماكيافيلي وسبينوزا ومونتسيكو وجان جاك روسو.

ولقي من فلسفة عصره مشادّة كبرى حول هذه الغاية إذ كانوا يرون استحالة هذه الدّراسات الوضعيّة للمجتمع الإنساني على ما هو عليه من التطوّر حتى كانت براهين أوغست كمت ناهضة مفحمة وأصبح مما لاشكّ أن المجتمع الإنساني قابل لأن يدرس دراسة وضعيّة صرفة كما درست الطبيعة وما بعد الطبيعة. فانتصب كمت حينئذ لتقرير نظرياته في فحص ظواهر المجتمع وترتيبها وأطلق على هذا النّوع من البحث اسمه المعروف به (علم الاجتماع) (سوسيولوجيا) فسار على نوره الفلاسفة من بعده واختلفت طرائقهم في تعليل الظواهر الاجتماعية وتعليل اتصالاتها بها كون سعة الشعبة السوسيولوجية من علم الفلسفة سعة لم تتجاوز لحدّ الآن ما شملت مقدّمة ابن خلدون من تصميم المباحث والمواضيع.

حوار مع الأديب الكبير محمود المسعدي

الحبيب جغام (*)



هذا حوار طويل أجريته للإذاعة التونسية في 8 ديسمبر 1993 ويعود الفضل فيه إلى الأستاذ محمود طرشونة (أستاذي في مادة اللغة والآداب العربية في السنة الأولى ـ كلية الآداب ـ 9 أفريل) الذي ربط الصلّة بيني وبين الأديب الكبير محمود المسعدي الذي قام بكتابة مقدّمة رواية «دنيا» فنشأت فكرة الاتصال به والحصول على كلمة للإذاعة ثم تطورّ الأمر وتحولّت الفكرة إلى زيارة منظمة إلى بيته في ضاحية باردو.

في الحوار يتحدّث محمود المسعدي عن فكره وأدبه ورؤيته لفن الكتابة ويشير إلى القضايا الجوهرية التي تحدّد مسؤولية الإنسان في الوجود، كما يجيب عن أسئلة تنفذ مباشرة إلى جوانب من شخصيته وسيرته الذاتية.

(*) صحفي ومقدّم برامج إذاعيّة معروف.

*** أستاذنا القدير محمود المسعدي.. هذا شرف كبير تمنحه للإذاعة التونسية ولنا شخصياً لنطرح عليكم جملة من الأسئلة تجول بخاطرنا.. فشكرا لكم ومتّعكم الله بالصحّة والعافية حتى تبدعوا أكثر كما أبدعتم من خلال مؤلفاتكم.**

ـ الشرف الذي تحدّثت عنه مشكوراً هو شرف مشترك لأنّ الخطاب الموجّه بواسطة أجهزة الإذاعة والتلفزة هو خطاب موجّه لعموم أفراد الشعب التونسي وليس أكرم بالنسبة للإنسان من ربط الصلّة بذوي القُربى من أهل الوطن ومن أبناء جلدتي وقومي.. ليس هناك ما يدخل على النفس الفرح والأريحية من أن يشعر بأنّه في سيرة مع إخوان من أبناء بلده.

عام 11 ولدت.. دخلت المدرسة الابتدائية بتازركة ثمّ حصلت على الشهادة الابتدائية ومن ثمّة انتقلت إلى المدرسة الصادقية حيث قضيت بين التعليم الابتدائي والتعليم الثانوي في المدرسة الصادقية ما لا يقلّ عن 12 عاما تخرّجت بالباكالوريا قبل أن أنتقل إلى التعليم العالي بفرنسا.. في السوربون.

*** والدك كان يُريد لك هذا النهج الذي اخترته في دراسة الأدب والحصول على شهادة في الفلسفة... هل كانت رغبته أن تتخرّج طبيبا أو مهندسا أو محاميا؟**

ـ عندما أذكر الوالد أترحّم عليه وهو أقلّ البرّ بالوالدين ولكن عندما أسترجع بالذاكرة ما كانت مسيرتي في الحياة من أيام! كان والدي يربّيني ويشرف على تربيتي الأولى إلى الأيام التي وصلت فيها إلى اكتمال تربيتي وثقافتي وتعلّمي أرى أنّ الفضل الأكبر راجع إليه لا من حيث ما لقّنني من مادة بل من حيث ما غرس فيّ من روح ولعلّ خير عبارة وجدتها للتعبير عن برّي بوالدي هي التي جاءت في الكلمة التي أهديت بها إلى روح والدي كتابي «حدّث أبو هريرة قال» فقد كتبتُ في إهدائي:

«إلى أبي رحمه الله.. الذي رتلت معه صباي على أنغام القرآن وترجيع الحديث ممّا لم أكن أفهمه طفلا ولكنّي صغت من إيقاعه منذ الصغر لحن حياة وربّاني على أنّ الوجود الكريم مغامرة طهارة جزاؤها طمأنينة النفس الراضية في عالم أسمى فأسمى وفي أثناء ذلك كلّه علّمني إيمانه سبيل إيماني».

*** طبعا هذا أقلّ تكريم لوالدك عندما أهديت الكتاب بمثل هذه المعاني العميقة ولكنّي أسألك يا أستاذي عن والدتك أين موقعها؟**

ـ موقعها يُوازي موقع والدي ـ رحمه الله ـ من فكري.. موقعها في قلبي ـ رحمها الله ـ.

*** رحمها الله... أستاذ محمود المسعدي، التربية الأولى كانت في تازركة ثم عندما خرجت منها لتشتغل وتدخل معترك الحياة.. كنت تعود إليها بين الحين والآخر؟**

ـ كنت على صلة غير منقطعة بحكم وجود والدي ووالدتي في القرية وكنت لا أتخلّف عن زيارتهما خلال السنة وخاصة أثناء العطلة المدرسية بحكم أني كنت في كامل السنة أشتغل كأستاذ مما لا يُسمح لي بالتغيّب عن العاصمة. ولكنّي لم أنقطع عن زيارة والدي وعن أهلي وقريتي إلاّ بعد وفاتهما دون أن يكون ذلك الانقطاع كليّا لأنّ الوالد رحمه الله أدرك أنّ من واجبات البرّ بالوالدين والأقرباء والأهل أن لا تنقطع الصلة بهم لأيّ سبب من الأسباب وإن دعت الحياة إلى ذلك فاحتال حيلة لطيفة ليشدّني إلى الحياة بقريتي وهو أنه طلب منّي في يوم من الأيام أن أشتغل بشيء من الفلاحة لأستغلّ قطعة صغيرة جداً لا تزيد عن 1000 متر مربّع وحملني على أن أشتري من هذا وذاك إلى أن أصبحت ضيعة أشتغل فيها ما كان علمني وأنا صغير حُبّ العمل الذي فيه خلق وإنشاء لأنّه كان يذهب بي معه وهو يغرس بعض أصول زيتون وكنت وأنا طفل أسقيها معه وأعجب معه وهو يراها كيف تكبر وتنمو وهو يحمد الله... فزرع في نفسي من ذلك الوقت معنى عظمة العمل الذي فيه إنشاء وخلق وبذلك ربطني وشدّني إلى قريتي بحكم هذه الضيعة التي لا أزال أزورها لأنّي أسهر على استغلالها وإن كانت الآن في

حكم العمل اليومي من أيد أخرى ولكن لم أزل بعد وفاة الوالد والوالدة أزور القرية باستمرار واتصل بأهلها... هذه من الدّروس الأخرى التي أعطاها سواء في غراسة الزيتون وما فيها من معنى الخلق والإنشاء ومما يعود بنا إلى السدّ.

*** أكيد أنّ هناك صُورًا كثيرة من «تازركة» عالقة بذهنك عن الخلق والإنشاء... وعن الأصدقاء؟**

ـ ... من الأصدقاء أي من الأشخاص الذين ربطتني بهم صلة المعرفة والمسؤولية ممّن حفظت لهم ذكرا فيه الاحترام والتقدير هم الذين عرفتهم من جملة ما عرفت من فلاّحي تازركة الذين كانوا من الدستوريين والوطنيين المكافحين الذين كنت أتصل بهم وأكبرُ فيهم روح الوطنية الصادقة والتفاني في ذلك ولا يمكن أن أنسى لهم ما أظهروه من شجاعة وبطولة خاصّة في أشدّ الأوقات حين لحقت مدينة تازركة مأساة المدن والقرى في الوطن القبلي... تلك الكارثة الكبرى التي سماها الاستعمار الفرنسي تمشيط الوطن القبلي الذي في أثنائه خلال هذه العملية الحربية القاسية التي طغى فيها الجيش الفرنسي وخاصة الفيلق الأجنبي وهو أشدّ وأقسى من طغيان الفاشية النازية وغيرها، إذ هم دخلوا على قرية تازركة وسائر القرى الأخرى فدمّروا الدّيار وعاثوا فيها فساداً. وهذا ما جعل تازركة تحتلّ في تاريخ الكفاح الوطني لقب القرية الشهيدة.. هؤلاء هم الذين كانوا وراء الجهاد الذي به اشتهرت تازركة وأحلوّها منزلة ممتازة لما أظهره المكافحون فيها ومن بينهم ـ ولماذا لا أذكره ـ أخي وحيد المسعدي ووالدي وهو إمام القرية والذي كان مدرّسا في الجامع ومعه بدأت تكوني الدّيني والرّوحي واللّغوي من خلال القرآن وأنا دخلت المدرسة الابتدائية في سنّ الحادية عشرة... والسنوات السابقة قضيتها في الكتّاب لذلك ظهر هؤلاء ومنهم الأحياء والأموات الذين توفّاهم اللّه والذين كافحوا وكان ردّ فعل الاستعمار أنّه سلّط عليهم وعلى القرية بالخصوص الظّلم والمعاناة.

*** أفهم من كلامك أنّ الوالد إمام جامع متمكّن من اللغة ووطني وهذه بعض العناصر التي أهلّتك لكي تكون أنت الآخر أستاذا متمكّنا من اللغة ناجحًا في تعليمك وفي المناصب التي تقلّدتها بفضل حزمك وطموحك والبيئة التي ترعرعت فيها؟**

ـ بطبيعة الحال هذا صحيح باعتبار مؤثّرات البيئة الأولى التي يتأثّر بها كلّ من يضطلع بمسؤولية وجوده ولكن المؤثّرات التي عنها ينتج في آخر الأمر ما به يكون الشخص شخصا ذا ذاتية فكرية أو علمية أو فنية أو غيرها هذه المؤثرات قلّما تكون قليلة بل هي في غالب الأحيان متعدّدة تعددًا يزيد وينقص، ومتشابكة ومتفاعلة فيما بينها وتأثيرها النّهائي يعسر أن يميّز فيه الإنسان ما هو راجع إلى هذا وذاك من العوامل. والذي أعتقد شخصياً أنّ تأثّري بالبيئة التي نشأتُ فيها لم يكن محصورا في البيئة العائلية ولا بيئة القرية بل هو ينبغي أن نجعله أوسع من هذا، هو بيئة الحياة العامة في هذه البلاد التي كان يسيطر عليها الاستعمار، فما كنت أسمعه في القرية على ألسنة العامة النسواذج «هؤلاء الكفّار الذين لم تغلبهم إلاّ حيلة الموت» إلى ما وجدته من السيطرة الاستعمارية والثقافية العلمية التي اضطرتني عند الأخذ ـ وعيا ـ بمسؤولية وجودي.. اضطرتني إلى أن أتساءل إزاء هذا أن لي شخصيا ولي بصفتي واحدا من مجموعة من البشر حقّاً في ذاتية ممتازة تستحقّ الاحترام وأنا لم أجعله حقّاً طبيعياً ـ وإن كان حقّاً طبيعياً ـ ولكن كنت أراه حقّاً يجب أن يستحقّ وأن يكتسب... عندما كان أستاذ الفرنسية الذي كان يدرّسنا الأدب الفرنسي مع كبار الشعراء والمؤلّفين والمفكّرين الفرنسيّين من عهد القرون الوسطى إلى القرن التاسع عشر كان يقول لنا ويكرّر: «إن الحضارة والثقافة والعلم والفن والتفكير والفلسفة كلّها لا توجد إلاّ في الآداب الفرنسية». أما نحن وثقافتنا ولغتنا فقد قضى علينا التاريخ واللغة العربية كاللغة اللاّتينية لغة كانت حيّة ولكنها ماتت ويزيد على ذلك أنهم جاؤوا إلى تونس برسالة حضارية وليخرجونا من الجهل والتأخر الحضاري. فكنّا وفي المدرسة الصادقية نتساءل أليس

لنا نحن كعرب ومسلمين أيّ حقّ في وجود تاريخي على صفحة التاريخ مع العالم؟، أليس لنا مفكّرون وشعراء وعلماء! أليست لنا حضارة! وهل أنه من الصحيح أن حضارتنا وثقافتنا ولغتنا هذه قد ذهبت مع الماضي وقد ماتت وأنه لم يبق إلاّ أن نتجنّس؟

*** كيف كنت تردّ الفعل أنت وزملاؤك من الطلبة التونسيين والعرب؟**

ـ كنّا نتساءل لأنّنا لم نجد من يزوّدنا المعرفة والعلم لا بتاريخنا ولا من ثقافتنا. أنا تلقيت في مدرسة الصادقية كلّ تعليمي بالعربية في البرنامج الرسمي على أيدي أساتذة مستعربين فرنسيين.

*** ولكن أستاذنا محمود المسعدي كانت الكتب متوفّرة وكنت تقرأ الكتب التي تأتي من الشرق والغرب؟**

ـ الكتب التي كانت تأتي من الشرق كانت لا تأتي إلاّ في الحدود التي تسمح بها المراقبة الاستعمارية، كنّا في كثير من الأحيان نسمع بما يصدر في الشرق وكنّا عندما يأتي كتاب من الشرق نتلقّفه وكان من بين الأساتذة الذين تتلمذت لهم الأستاذ في النّحو والصّرف «بلقاضي» والشيخ الطاهر ابن عاشور الذي كان يدرّسنا الآداب العربية ومعه لم نتجاوز السموأل وكذلك الشيخ «جعيط» الذي كنّا نتلقّى عنه دروسا في الفقه هذا خلال ساعة في الأسبوع لا أكثر.

*** في وقتكم لم يكن بالإمكان الالتحاق بالصادقية إلاّ لمن كان ميسورا من القوم أليس كذلك؟**

ـ لم أستطع الدخول إلى المدرسة الصادقية ومتابعة دراستي فيها إلاّ لأنّي دخلتها عن طريق مناظرة. وقد كانت مدرسة لها مميّزاتها الخاصّة لأنّها كانت مموّلة ممّا كان لها من أملاك وأحباس تدرّ عليها ميزانيتها السنوية بالإضافة إلى إعانة ضعيفة من الدولة وهذه الميزانية تُصرف على التلامذة.

*** هل كانت تُعطى لكم منحًا دراسيّة ؟**

ـ لا... كانت منحة المبيت تشتمل على المبيت والطعام واللّباس والكتب.. المناظرة هذه التي أجريتها سنة 1926 كانت تنتخب من بين كلّ المترشحين من كامل الجمهورية ما لا يزيد عن 30 تلميذا وعندما دخلت الصادقية كانت جملة التلاميذ في السنوات السادسة لا تزيد عن 110 أمّا عدد تلاميذ السنة النهائية فهو لا يزيد عن 6 ... وعندما تخرّجت منها كان العدد 10 في السنة الأخيرة وعندما دخلنا السنة الأولى من التعليم الثانوي كنّا 30. وكانت القاعدة أن منحة المبيت لا تمنح إلاّ «للأفاقيين» أي الآتين من جهات الجمهورية من غير أبناء العاصمة. أمّا أبناء العاصمة فكانوا يُقْبلون كأنصاف «بيّاته» أو كخارجيين وعندما أجريت المناظرة كنت تلميذا في فرع الصادقية وعندما خرجت النتائج قالوا لي إنّك تقبل كخارجي بحكم أنّك من العاصمة فقلت أنا لست من العاصمة واضطرّ والدي أن يقوم بمساع وتفضلّوا في آخر الأمر بقُبولي في شكل ثلاثة أرباع «البيّات» أي المبيت بدون لباس وفي السنة الموالية أقمت الدليل على استحقاقي وقيمتي ومنحوني الإقامة الكاملة فقضيت هناك خمس سنوات لأنّ والدي لم يكن يستطيع أن يُنفق عليّ وأذكر أني سكنت مع أخي ـ رحمه الله ـ الذي كان يدرس في جامع الزيتونة لمدّة خمس سنوات في وكالات أزيلت الآن وسكنّا سنة في وكالة سوق «السرّاجين».

*** بكم في الشهر؟**

ـ تلك الوكالة كانت السكنى فيها مجانا.

*** إذن من المدرسة الصادقية إلى جامعة السربون التي دخلتها سنة 1933 لتتحصّل على الإجازة في اللغة والآداب العربية عام 1936 وكذلك شهادة الدراسات المعمّقة عام 1939 ثمّ التبريز في اللغة والآداب في الحضارة العربية عام 1947.. ماذا تذكر من هذه الفترة وما هي الكتب التي كنت مأخوذا بها وما هي الأفكار الفلسفية السائدة في ذلك الوقت ؟**

ـ الحقيقة أن الذكريات التي تعود بي إلى تلك الفترة هي الفترة التي بدأت فيها التدريس.. إنّها ذكريات كثيرة ولعلّ أهمّ ما أرى ان أذكّر به في حديثي معكم هو المرّة

الأولى التي دخلت فيها المدرسة الصادقية للتدريس لأنّي بدأت التدريس بمعهد «الليسي كارنو» مدّة ثلاث سنوات من 1936 إلى 1939 لأنّ الاستعمار عيّنني بعد أن عدت من فرنسا بـ«الليسي كارنو» وسمّي في نفس الوقت زميلي الأستاذ عبد الوهاب باكير بمعهد «العلوية». . لذلك أريد أن أذكر شيئا ـ للمستمعين ـ لي الآن من الشباب هو أنّنا كنّا في ذلك الوقت عندما نطالب بحقّ الدخول إلى الإدارة التونسية ينظر إلينا نظرة العداء وهو حقّ لم يكن معترفا به لنا وعندما قصدت فرنسا لمتابعة دراستي العليا للتخرّج في التدريس في اللغة العربية وطالبت أن تمنح لي إعانة في شكل قرض شرفي قالوا لي نمنحك القرض الشرفي في الكفاءة والاستحقاق ولكن لا تعوّل علينا لانتدابك فيما بعد ليست لك حجّة علينا إذا حصلت على الإجازة في أن نستخدمك وجوبا علينا وفعلا لم أحصل على استخدامي إلاّ بعد «اللتي واللتيّة» وبعد أن بحثوا عن كل أستاذ ومستعرب فرنسي ليشغل خطتّه فلم يجدوا أحدا فاستعانوا بي وأدخلوني التعليم وينبغي أن أذكر بهذه المناسبة ولا يتصوّرهُ الشباب الآن هو أن أوّل مُجاز تونسي في الفيزياء والكيميـاء وهو الأستاذ البشير قوشة ـ رحمهُ اللّه ـ عندما عاد من فرنسا طالب باستخدامه وكان من أصلاء جربة وكان من عاداتهم تزويج أبنائهم مبكرًا فعندما عاد من فرنسا كان متزوّجا وكان في حاجة مُلحّة إلى أن يجد الرزق ليعيش مع زوجته فطلب من إدارة المعارف في ذلك الوقت أن تستخدمه فقدّم شهادته وعندما أرادوا تسميته في معهد ثانوي قال له مديره: هل العرب سيُعلّمون أبناءنا الفرنسيين العلوم الصحيحة؟ من أين لهم هذا. . هذا عربي ويستحيل أن يُعلّم العلوم الصحيحة فاضطرّ إلى أن يقبل وقد استخدم وخدم سنة كاملة كمعلّم ابتدائي وهو عمل الإجازة. . أنا عندما بدأت في التدريس لم أجد الأبواب مفتوحة بل من الأول نبّهوني ولم يستخدموني إلا بصعوبة وأدخلوني المدرسة الفرنسية وعندما رجعتُ إلى المدرسة الصادقية ورجع معي الأستاذ عبد الوهاب باكير حرصنا على أن تحور برامج مدرسة الصادقية وأن يدخل فيها برنامج تعليم الأدب العربي مُوازيا تماما لبرامج تعليم الأدب الفرنسي حتى لا يتغذّى أبناؤنا من الأدب الفرنسي فقط بل من الأدب العربي في نفس الوقت فجعلنا البرنامج يبدأ من الجاهلية والعصر الإسلامي ثمّ العصر العبّاسي. . . وكنت أنا عندما كلفت بالتدريس في القسم الثالث أي لأوّل مرّة تدريس الأدب العربي فدخلت هناك وكان أوّل ما استمع إليه التلاميذ من تدريس للأدب العربي باللغة العربية الفصحى من أوّل الكلمة في التدريس إلى آخر كلمة ولم يكن موجودا إلاّ في شكل تعليم الترجمة. . . تلك لحظة من اللحظات الجوهرية في حياتي أي في هذه المسيرة التي كنّا نستمع إليها من الأوّل في خدمة اللغة العربية أي في خدمة الذاتية العربيّة الإسلامية التي هي ذاتية قومنا والتي كنّا ندافع عنها حتّى لا تدمج ممّا كان يُراد بها من إدماج في سبيل سياسة التجنيس والقضاء على ذاتيتنا وقوميّتنا ووجودنا. . إنّهم في آخر الأمر كانوا يحاولون أن يجعلوا من هذه البلاد مزدوجة السيادة. . الشباب لا يذكر هذا من عمليات الاستعمار الأخيرة قبل أن تندلع الثورة الكبرى عندما أرادوا أن يفرضوا علينا الازدواجية في السيادة وأن تصبح البلاد بلادا فرنسية تونسية وأهلها فرنسيون من جهة وتونسيون من جهة أخرى. . في ذلك الوقت كانوا يريدون أن يقضوا علينا. . سياسة التجنيس لم تكن تقف عند تجنيس جنسية الأفراد بل جنسية المجموعة وجنسية البلاد كلّها فنحن كنّا ندافع عن هويّة البلاد التي كانت، تتلخّص في هويّتنا العربية الإسلاميّة.

*** أستاذ محمود المسعدي قبل أن تعود إلى تونس من جامعة السربون كانت رياح الفكر تهبّ على الشباب وعلى كل المتعطّشين للعلم والعرفان في شتّى المجالات.. كعربي تدرس في باريس كيف كنت تتلقف الكتب وكيف كان ردّ فعلك ؟**

ـ حقاً. . الذي أذكر من اتجاهاتي حين كنت أسعى لاكتساب أوسع ثقافة ممكنة كان اتجاهي إلى أن أتخلّص ممّا كنت أشعر به كشعوري بالسجن أو الحبس من

الانحباس في نطاق الثقافة والآداب والفلسفة والفكر الفرنسي لأنّنا لم نكن نعرف عن ذلك شيئا.. حتّى أنّ اللغة الأجنبيّة كنّا محرومين منها فوجب أن ندافع وأن نكافح سنوات عديدة للمطالبة بإدخال اللغات الأجنبيّة لمدرسة الصادقية، فلم تدخل إلاّ في السنوات الأخيرة بحساب ساعة أو ساعتين في الأسبوع مدّة ثلاث سنوات فقط.. كانوا لا يريدون أن نجد حتّى إمكانية التخلّص من اللغة الفرنسية والأدب الفرنسي بالاطلاع نوعا ما على بعض الآداب والثقافات الأخرى بواسطة التعلّم باللغات الأجنبية فاضطررت إلى أن آخذ الثقافات الأجنبية عن سبيل الكتب المترجمة وجعلت أتنقل من الثقافة الألمانية إلى الثقافة الروسية إلى الثقافة النرويجية لأتخلص كما قلت من هذا الحبس الذي أرادوا أن يحبسونا فيه وأن يضيقّوا علينا آفاق الثقافة والعلم والتفكير ونبقى في حدود التفكير الفرنسي والثقافة الفرنسية. ذلك هو الذي بواسطته استطعت أن أصبغ على ثقافتي صفتها الإنسانية العامةّ التي جعلتني طول حياتي من دُعاة التفتّح على الثقافات الأخرى ومن الدعاة الذين يقولون بأن لا تكون ثقافة حيةّ إذا لم تكن ثقافة متفتحّة على الغير آخذة ومُعطية.. تعطي وتأخذ وتتغذىّ وتُغذّي حتى يكون لها نسبها الإنساني العام وحتّى يكون هذا النّسب قائما على الأخذ والعطاء طالبا بممارسة الثقافات الأخرى وساعيا أيضا الى إثرائها.. هذا ولم أزل أدعو إليه وكنت عبرّت عنه عندما كنت أكتب في «المباحث» وكنت وقتها أسعى للتخلّص من سيطرة الاستعمار الفرنسي والاستعمار الذهني والاستعمار الثقافي لأحررّ بذلك فكري أولا وثقافتي ومشاركتي الفكرية في الحياة الثقافية.

*** بين كلّ هذه المحطّات كنت تكتب و«السد» جاء في وقت من الأوقات ليحدث ضجّة كبيرة... قبل «السدّ» ماذا كتبت؟**

ـ كتبتُ «السد» بعد أن كتبت!.. كتبت «حدثّ أبو هريرة قال».. وقبل أن أكتب «مولد انسيان».. هذا هو بالضبط من الناحية التاريخية موقع كتاب «السد» في الزمان.

*** ولكن لماذا ظهر «السد» في البداية؟**

ـ والله لا أستطيع بالضبط أن أجيبك عن هذا السؤال لأنّي لا أعلم ما هي العوامل التي ساعدت على بروز «السد» قبل «حدثّ أبو هريرة قال».. كنت سعيت في سنوات الحرب على أن ينشر وقد كان كل ما ينشر هنا خاضعا للرقابة ولم يكن هناك من يشجع على النشر ولم تكن هناك دور نشر فحاولت أن أجد من ينشره في الشرق وكان لي زميل وصديق الأخ الحبيب فرحات الذي كان في باريس في ذلك الوقت وكانت له معرفة بأحد رجال الثقافة من لبنان وهو الأستاذ «الجرُ» فأرسلت له نسخة مطبوعة «حدثّ أبو هريرة قال» وطلبت منه هل يستطيع أن يجد من يطبع الكتاب وأخذ الأستاذ «الجر» النسخة معه ورحل بها إلى لبنان وكادت أن تضيع منه النسخة الأصلية حتّى أنه بعد الحرب بسنوات كتب لي رسالة منشورة في كتاب «حدثّ أبو هريرة قال».. كان ذلك في خريف عام 1939 وكنت جالسا في أحد مقاهي «فيشي» Vichy أمام فنجان من القهوة المحلاةّ بالسكّارين فدخل عليّ صديق تونسي من رفقاء الدراسة في باريس وبصحبته شاب لم أكن أعرفه، جلس إليّ الشابان. فرُحنْا نتجاذب أطراف الحديث ونتساءل عن مصيرنا بعد أن استسلمت فرنسا أمام زحف جحافل من المصفحات الألمانية فقال لي صديقي إنه مزمع على العودة إلى تونس وقد وضعت حكومة الماريشال «بتان» بعد موافقة السلطات المحتلة باخرة «مرسيليا» تحت تصرفّ الرعايا العرب تنقلهم إلى شمال إفريقيا ويعود كلّ منهم من هناك إلى بلاده بوسائله الخاصةّ.. أخذت المخطوط وودعّني الشابان وانصرفا وكان هذا آخر عهدي بهما.. وفي المساء عندما عدت إلى غرفتي فتحت الرزمة فإذا فيها وريقات لا يتعدىّ عددها المائة مكتوبة بخطّ رتيب جميل وهي تحمل هذا العنوان: «حدثّ أبو هريرة قال».

الإمضاء خليل الجرُْ

بيروت في 5 ـ 12 ـ 1962 .

* **هذا الرجل هو من رجال النشر والمطابع؟**

ـ هو أستاذ جامعي.

* **هل كنت تنتظر مثل هذا النجاح من وراء الكتاب؟**

ـ الحقيقة ان الكتابة عندي بحسب تجربتي الشخصية لم تكن شيئا إراديا كما يريد فاعل الفعل أن يفعل شيئا واقعا في حيزّ غير حيزّ الباطن فالكتابة عندي لم تكن عملا في معنى المظهر الخارجي بل هي حياتي الباطنة.. أنا أكتب بما أشعر وأعالج بالقلم ما أعالج بباطن النفس والذهن والعقل والإحساس من مشاكل.. فالكتابة عندي حينئذ صيغة من صيغ وجودي وحياتي.. لذلك لا أجعل الكتابة أمرا خارجا عن الذات... لم أكن أتوقع أو لم يكن المقصود عندي أن يكون لذلك رواج بالمعنى التجاري.. بل الذي كنت أرجوه هو أن تكون كتبي أو آثاري الأدبية مما انتفع به غيري والحقيقة أن مذهبي في هذا الموضوع هو كمذهبي في التدريس.. أنا لم أذهب في التدريس إلى أن أعلم على معنى التلقين أي أن أنفث في عقول وفي أنفس غيري من الناشئة آرائي وأفكاري أو منهجي ولو سألت أيّاً من تلاميذي ما هو المذهب الفكري أو الفلسفي الذي علمكم عناصره أستاذكم محمود المسعدي لما استطاع أحد أن يجيبكم لأنني كنت أقول لهم الذي أريد أن أعلّمكم هو أن تكتشفوا كنوزكم الباطنة أي مواهبكم التي رزقكم الله لأنّ الكنز الخفيّ الذي ينبغي استكشافه وإظهاره واستغلاله هو ما في كلّ نفس بشريّة من طاقات خير وفكر وإحساس وطاقات فنّ وخلق.. لذلك كنت أقول لهم بأن تطرحوا على أنفسكم كلّ الأسئلة التي تطرحها مسؤوليتكم الوجودية ثم تطرحونها على أنفسكم.. لا أنا لا أريد أن أطرح أسئلة على أحد.. أنا طرحت أسئلة على نفسي فقلت إذا كان فيما عشته أنا وجربّتُه ما يمكن أن يهدي الغير إلى أن يجربّ هو تجربته الوجودية العميقة التي تجعله يضطلع أثناءها بكامل مسؤوليته الوجودية فكرا وعلما ومسؤولية في الحياة سواء كانت سياسية أو غيرها أي كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المسؤولية الوجودية الشاملة التي لا فرق فيها بين مسؤولية استقامة التفكير واستقامة الأخلاق وصلاح العمل.. أي أن يكون العمل صالحا في كل الميادين لا فرق في ذلك بين الفكر وبين الفن وبين السياسة وبين الاقتصاد وبين أي عمل.. كنت أقول مثلا لتلاميذي لأبيّن لهم كيف أن الثقافة هي التي تدمج كل شيء في بوتقة الكيان البشري.. قلت مما جاء في ديننا إن العمل لا قيمة له.. كيف نقول «بالنيّة» أليس كذلك! أي بالمرجع الأخلاقي الذي يردّ إليه العمل.. إنّما الأعمال بالنيّات.. بينما الأعمال عند غيرنا تقاس بمقاييس أخرى من منفعة مهما كان نوعها سواء كانت مادية أو سلطة أو غيرها.. المنفعة هي ما يقول به الإسلام من أن الأعمال بالنيّات هذا ما يقول به ديننا وهي التي تنفي عن مفهوم العمل الصالح أن تكون فيه منفعة وهذا عندما أسأل ماذا كنت تتوقّع؟! لم أكن أتوقّع شيئا ولا كنت أعمل شيئا لغاية الحصول على منفعة مهما كانت.

* **الكتابة هي تكريس للفعل وللوجود وللكيان وللذات.. الكتابة هي أيضا معاناة.. أين تكمن المعاناة عندكم وما هي حدودها؟**

ـ حدود المعاناة أو حدُّ المعاناة.. حدّ قاس جداً.. هو حدّ عجز الفكر!.. عالجت هذا في كل ما كتبت حتى في عبارتي المشهورة: الأدب مأساة أو لا يكون.. عجز الإنسان.. عقل الإنسان أن يفهم سرّ الكون وسرّ الوجود.. حدود المعاناة بالنسبة للإنسان عندما يقف عاجزا عن أن يدرك سرّ الكون.. حدود معاناة الإنسان هي حدود الغيب!.

* **هل توصلت أستاذ إلى تحديد بعض المعاناة فيك.. إلى تحديد الإنسان في ذاتك؟**

ـ الإنسان قد قلت إن مسؤوليته الأولى وشرفه الأوّل هو أنّه الكائن الوحيد الذي يتساءل: ليس هناك شجرة أو حيوان ـ لا نتكلّم عن الجماد ـ لا شجرة ولا حيوان ولا أيّ كائن آخر يتساءل عن معنى وجوده في هذا الكون.. يتساءل الى درجة أنه يصل إلى تصورّ وجود إله وتصورّ هذا الكون.. كيف تكوّن.. ويؤمن

بذلك كيف خلق لنفسه منزلته في الوجود بهذه الطاقة التي زرعها فيه الله.. طاقة الإنسان والإنسانية وهذه طاقة التساؤل التي ذهبت بالإنسان إلى أن أعطى للكون كُنْه وجوده وأعطاه شرفه الأسمى بأن اكتشف أن وراء هذا كلّه: الله.. لم يكتشف الله لا الحيوان ولا النبات.. الإنسان هو الذي اكتشف الله.. هو الذي وجد الله وهو الذي أعطى للكون كلّه معناه بأن ردّهُ إلى الله تبارك وتعالى.

*** من القيم التي يتأسّس عليها الوجود الإنساني: الطموح.. والأستاذ محمود المسعدي كان طفلا طموحا وكان شابّا طموحا.. ما هو المدى الذي بلغته طموحاتك وأمانيك في حياتك؟**

ـ الطموح في معناه الخالي من كل شبهة بالطمع.. الطموح بمعنى النزعة إلى التجاوز.. تجاوز أي مرحلة يصلها الإنسان الى ما بعدها أو إلى ما فوقها.. الطموح هذا حدوده ما وهبت الطبيعة للإنسان من طاقات خلق وإبداع وتحوّل واكتشاف وابتكار.. تلك حدود خاصة بكل شخص ذاتية هي التي وهبها الله له.

*** لو أعدتم كتابة أو مراجعة بعض كتبك ماذا يمكن أن تضيف؟**

ـ لا يمكن أن تذكر إمكانية الإضافة إلاّ إذا حكمنا على الحركة بالوقوف أو الانقطاع وحركة الفكر لا تنقطع مادام الحيّ حيّا ولكن الإضافة في السلك الصناعي شيء أي في شكل إضافة فصل أو فقرة.. هذا شيء.. والإضافة في مستوى ما سميّته لأن العبارة عندي في العربية هي أصدق وخير ما يُمكن أن يستعمل للتعبير عن هذا المعنى.. إنّي أتحدّث عن الفتوحات الفكرية أي ما يكتشفه الإنسان في تفكيره وما يمكن أن نضيف للتفكير في أي ميدان من الميادين التي كان فكّر فيها وقد أضفت بطبيعة الحال الكثير ممّا أرجو أن يمنحني الله من القوّة ومن بقية عمر ما يمكنني من ضبطه بالعبارة ليخرج في شكل من الأشكال.

هناك بعض الأدباء من هذا الجيل الجديد الذين يكتبون وصدرت لهم روايات في السنوات الماضية.. ربما كانوا قد تأثروا بشكل كبير بأدبكم خاصة في «حدث أبو هريرة قال» أو في «السد».. فما هو رأيكم في ما ينشر في تونس؟

ـ أودّ أن أقف عند نقطة أولى.. كلما سمعت متكلّما يتكلّم عن تأثّر بين الكتاب بما سموّه أسلوبي أجد نفسي مضطراً إلى أن أطرح من جديد على نفسي وعلى الغير لبلورة المفاهيم ولتجنّب الشبهات في القول والتفكير ما معنى أسلوب فلان ولئن كان قال أحد الكتّاب الفرنسيين.. أظنّة «بوفون» Buffon الأسلوب هو الكاتب نفسه فإنّني أعتقد أن ما يسمّى أسلوبا إذا أخذ اللفظ في معنى مصطلح فذلك يعود إلى مواصفات بلاغية أو لغويّة فنية ما يمكن أن تضبط في ما يسمّى بالفرنسية Art poétique.

*** الفن الشعري...**

ـ الفنّ الشعري.. ولكن هذا لا يتجاوز أن يكون مسألة مهنية أما ما يعني بالأسلوب فليس هو ما يسمّى بالشكل البلاغي أو الشكل التعبيري أو ما يمتاز به من صيغ بلاغية أو بديهية أو غيرها بل الأسلوب فيما يتعلّق بحسب مفهوم هو ما لا يمكن أن يفرق العنصر المعنوي من العنصر اللفظي.. لا على أن الأسلوب هو ما يمتزج في ماهيته وفي مفهومه المعنى باللفظ بل المعنى أن الفكرة هي التي عند الابتكار والخلق تصدر في ذاتها الخاصة بها ملابسة العبارة المعبّرة عنها في ذاتها الخاصّة، فليس هناك تفريق بين الفكرة المبتكرة وبين العبارة المبتكرة، بل الابتكار هو الاستنباط عندي عملية واحدة تجمع بين الفكرة واللفظة ومتى افترقت لفظة عن معنى أو معنى عن لفظة فقد الأسلوب.

*** ولكن هناك أساليب كتابة.. هناك أفكار.. هناك مضامين تلتقي في نهج دون نهج آخر وأعتقد أن بعض الأقلام قد تأثرت بنهج الأستاذ محمود المسعدي؟**

ـ الحقيقة أني لا أريد أن أدخل معكم في باب الحكم

على الغير.. فأنا أشدّ احتراما لاستقلال ذاتية الغير من الحكم عليها لأن في الحكم على الغير انتصابا في منصب الإمامة وأنا لا أريد أن أكون إماما لأحد(!) وإن الذي أريد أن أقول، أتمنى أن يكون نفع غيري من هؤلاء الذين يكونون تأثّروا بأسلوبي أنهم أدركوا ما كنت قلت وأنهم يقومون بنحت أفكارهم النحت الخاص بها والتي بها تنفرد عن غيرها لأن في ذلك جماع الخلق والإنشاء.. جماع الإنشاء الفكري والأدبي والفني.. وأنا كلّما وجدت شبها بين.. (كلمة غير مفهومة في النطق) أحمد الله إذا وجدت في العبارة وفي الفكر أصالة ابتكارا وجدة قائمة بذاتها ليس فيها أدنى شبه بما يمكن أن يوجد عندي لأنّ ذلك هو عندي خير وجه من وجوه التأثر أن تأخذ عن الغير وتصبح غيره!

*** ما هو نوع الكتاب الذي يعجبك.. الذي يؤثر فيك ومن هم الكتّاب الذين تحبّ أن تقرأ لهم دائما أو تعود إلى قراءة كتبهم التي كنت قرأتها من قبل؟**

ـ لا يمكن أن أذكر كتابا دون كتاب ومؤلفا دون مؤلّف.. الذي يمكن أن أقول هو أن الذي لا أطلبه ولا أطلب مطالعته من الكتب أو لا أرجع إليه من المؤلفات هو الذي لا أجد فيه معالجة على وجه من وجوه المعالجة.. معالجة للقضايا الجوهرية حول مسؤولية الإنسان في الوجود.

*** مثلا.. بعض هذه الكتب التي فيها هذه المعاني التي تعنيها؟**

ـ تريد أن أذكر وأعدّد لك كل من قرأت لهم وتأثرت وأعجبت بهم من الكتّاب والأدباء والشعراء سواء في ذلك المعرّي والجاحظ والتوحيدي والمتنبّي إلى آخر كل هؤلاء تجد عندهم صدى لهذه القضايا الجوهرية التي تحدثت عنها.

*** هل هناك كتاب لواحد من القدامى أو المحدثين تمنيت أن يكون لك.. أي أن يكون حاملا لاسمك؟**

ـ لا.. لأنّي لا أحسد الغير!

*** تشهد الساحة في السنوات الأخيرة تداخلا بين حركتي الشعر والنثر.. فما مردّ ذلك وكيف تقيمون هذا التوجّه؟**

ـ أنا أعتقد أولا أن ميداني النثر والشعر بينهما فارق على مستوى الفكر والمعاني وعلى مستوى الصناعة والقواعد الفنية فالذي يليق مثلا بالنثر هو ميدان البحوث والدراسات والتأمّلات التي فيها تحليل لمعضلات فكرية وفلسفية وأدبية وجمالية بينما يبقى الشعر الميدان المختصّ بهذا الجانب الزاخر الذي لا يعرف الحدود من مجالات الوجدان والعاطفة والإحساس والذوق الجمالي ولا أعني بالعاطفة والإحساس والوجدان ما يتنافى مع العقل ومع التفكير بل أريد أن أقول: إنّ موقع المعالجة للمشكلة الوجودية في قرارة نفس الشاعر أن مجال العقل والتفكير المنطقي بل هو مجال الحدس ومجال الاستنباط الحدسي حتى للأفكار.. يعني أن الشعر لبس ميدانا خاليا من التفكير الفلسفي ولكن الصيغة التي فيها يكتسب وهذا الكسب الفكري الوجداني هو عن طريق الحدس الذي هو أشبه ما يشبه بالوحي وفي كتب التفكير العربي توجد هناك صفحات للتفريق بين الحدس والوحي لأن الوحي فيه معنى الإنزال بينما الحدس فيه معنى ما يسمى باللغة الفرنسية (Inspiration) وإن كانت لفظة (Inspiration) بالفرنسية كأنّها تشهر بشيء آت.. بينما الحدس هو نبع من قرارة نفس وقلب وفكر وإحساس الشاعر.

*** أستاذ محمود المسعدي أرى أنّ الفلسفة أعطتك الكثير من الأفكار ولونت طريقة أجوبتك للأسئلة أيضا؟**

ـ إن شئتم قد يصحّ التعبير عمّا ذكرتم بهذه الصيغة لكني شخصيا لا أرى أن لفظة الفلسفة تدلّ على مفهوم واحد.. كلمة الفلسفة تطلق على صنف من أصناف العلوم هو علم الفلسفة وهو ميدان يتصرّف فيه العقل الإنساني بحسب قوانين وقواعد وأساليب وطرق ومذاهب هي مذاهب الفلسفة والفلاسفة وهذه المذاهب تختلف وتتنوّع ولاتزال تتزايد عددا وتنوّعا عند كافة الفلاسفة في القديم والحديث.. هذا هو ميدان الفلسفة في معناها الخاصّ عندما نتحدّث عن الفلسفة كعلم..

وهي لا تقف عند هذا الحدّ. . فهي ضرب من ضروب التفكير العام لكل إنسان وهو الذي ينصرف فيه إلى بناء مقدّمة كلامه ونتائجها على أسس عقلية لا أقول منطقية لأن المنطق تتجاوزه حدود العقل. . هذا النوّع من إقامة التفكير والتصريف للعقل والفكر والوجدان بحسب طرق يلازم فيها ما يجانبه الخطأ لأنّ أقصى غايات الفلسفة هي البحث عن الحقيقة أو البحث عن الطرق التي ينبغي أن يتبعها الإنسان في تفكيره ليصل إلى نتائج يقينه أي إلى حقيقة. . . .

فالفلسفة في معناها العام حينئذ عند المثقفين هي هذه الصيغة التي يصوغ بها المفكر تفكيره حتى تكون مستقيمة في تدرّجها من الملاحظ والمشهود إلى المقدمة. . إلى ضبط العلاقات بين الأشياء. . بين الأسباب والمسبّبات حتى ينتهي بذلك سواء عن طريق الحدس أو التعقّل والتفكير إلى نتيجة تستقيم في الفكر وفي الإنسانية بحسب قواعده العامّة التي تجعله يرفض أشياء غير معقولة وأشياء منافية لكلّ ما يقبله العقل وأشياء فيها خلل أو اضطراب.

*** باعتبار دراستك للمناهج الفلسفية، هل تتعامل في حياتك مع الأشياء ومع هوامش حياتك بهذا التفكير الفلسفي.. أي هل تعقلن وتلفسف الأشياء وتفلسف حياتك اليومية؟**

ـ الأمور لا تجري كما ذكرتكم بهذه الصفة وبهذا الشكل. . وهذه فيها نوع من انضغط على حرية التصرّف وعلى العاطفة والفكر والوجدان. . أن يكون الإنسان في كل فترات حياته متحركًا بحسب هذه الضوابط الفكرية والعقلية بصورة تنتفي معها صفة التفكير. . ولكنّ الذي أقوله وأوصي به في كثير من الأحيان هو تجنّب التفكير التقريبي. وكنت أستشهد دائما وأبدًا في هذا الموضوع بمثال فأقول: إذا سئل التلميذ في عملية الضرب في الحساب، كم حاصل ضارب 6X6 فيقول 35، الذي يحكم عليه بأنّه لم يخطئ كثيرا، أقول هذا مخطئ تماما! لأنّ الحقيقة لا تقليب فيها. . الصّواب هو 36 وليس هناك شيء يقارب الصّواب يسمّى 35.

*** ما هي أحبّ الأغاني إلى نفسك التي تستمع إليها في بيتك من خلال الإذاعة مثلا.. ما هي الأغنية التي تطرب لها؟**

ـ لا تحرجني! لا أخيّر ولا أحبّ أغنية معيّنة! ولكن إن شئتم فأنا أفضّل بصفة عامّة أغاني أمّ كلثوم لا بالنّظر إلى قيمتها الفنيّة. . ولا إلى مواصفات صوت أمّ كلثوم الخارقة المعادة. . بل أيضا بالنّظر إلى الكلمات وخاصة في الفترة الأخيرة من حياتها، فإن كانت قبل ذلك تختار القصائد. . «نهج البردة» لأحمد شوقي أو عندما تغنّت بـ«أراك عصيّ الدّمع» لأبي فراس الحمداني. وقد أخذت الكثير من الكلمات. . . كانت من أروع الكلمات.

*** ومن التونسيّ؟**

ـ بصفة عامّة أقول الغناء التونسي يعوزه أصحاب الكلمات! أتذكّر أنّي كنت مع جيل ذلك الوقت من العاملين على إحياء عطائنا في ميدان الفنّ وإحياء الأغنية التونسية في العهد الذي كانت طغت عليه النّزعة اليهوديّة. . الفرنكوعربيّة وقد اعتنى جيل «تحت السّور» بما فيهم من شعراء وفنّانين. . الهادي الجويني أو محمد العريبي أو غيرهما ممّن كانوا يكتبون الشعر. . .

*** إذن الأصوات موجودة وفيها ما يعجبك؟**

ـ قيمة الأغنية ليست في التلحين فقط. . . قيمتها في الكلمة والتلحين يضاف إليها قيمة مواصفات الصّوت. . صوت المغنّي. . إنّ عناصر الأغنية ثلاثة: الكلمات والتلحين والصّوت.

*** هل تحبّ السينما.. هل تشاهد الأفلام السينمائية؟**

ـ ومن أنجاه الله من محنة السينما. . لأنّ السينما بدأ فنّا وهو لايزال يبتعد يوما فيوما عن الفنّ بمواضيعه وما يفرضه عن الناظر من ممسوخات المناظر التي إذا نظرت إليها أزعجتك فنيّا. . ليس فيها شيء مما هو فنّ التّصوير الشمسي الذي اهتمّ به أخيرا السيد الرئيس عندما أسند جائزة للتصوير الشّمسي. . وهو فنّ لازال يمارس. .

أمّا السينما فقد وقعت ممارسته على أيدي كبار السينمائيين كفنّ. كالذي افتقدناه أخيرا. فريديريكو فلليني.. وعددهم لايزال يقلّ لفائدة السينما التجارية التي تستغلّ الانحراف الجنسي أو تستغلّ النزعات التي نافستها سياسات ثقافية وسياسية إن صحّ هذا التعبير.. في صلب هذا الفن كالسم ألا وهي توجيه السينما إلى ما بدا في شكل فنّي.. في شكل «الوسترن» الذي عالجه كبار السينمائيين الأمريكان وجعلوا منه فنّا جون فورد وغيره... وهذا لم يبق منه إلاّ مظاهر العنف والقتل وإخراج المسدّسات في كلّ لحظة... وهو مصيبة كبرى ما يجعلني أتحدّث عن مصيبة السينما...

*** ولكن هل تشاهد أفلاما على الشاشة؟**

ـ قلت في أوّل كلامي. كيف ينجو منه أحد!

*** يقال إن وراء كلّ رجل عظيم إمرأة.. وبالتأكيد كانت هناك إمرأة وراء ومع الأستاذ محمود المسعدي.. وكان لها تأثير في حياتك؟**

ـ هذه الكلمة المعروفة ليست من الكلمات المحبّبة عندي!! كأنّ فيها رأيا مبدئيا خاطئا.. أنا أعتقد أنّ الوجود الإنساني الذّاتي لا يمكن أن يكتمل إلاّ بالإزدواج.. كلّ شيء في الدنيا وفي العالم وفي الكون ازدواج وكأنّ العالم يقوم في كثير من موجوداته على أساس التوأمة أو الازدواجية.. فالحياة والموت توأمان.. والليل والنهار والسماء والأرض.. إلى ما تشاء من الازدواج ولا أتصوّر وجود الإنسان وحده، حتى الله لم يخلق آدم وحده.. بل خلق آدم وحوّاء والحياة نفسها ألا تقوم هي أيضا على ازدواجية الموت والحياة.. أليست الحياة هي ما يتولّد عن موت عنصر بانقلابه وتحوله! ماهي التحولات الكيميائية والفيزيائية التي منها يأخذ الجسد كيانه ووجوده هي هذه التفاعلات التي تثمر عنصرا فعنصرا... فكيف يتصوّر الإنسان أن تكون حياته حياة كاملة الإنسانية مفتوحة الآفاق إذ كانت محصورة في شخصه كرجل أو في شخصها كإمرأة!

*** ولكن المرأة في حياتك شحذت تعلّقك وممارستك للعمليّة الابداعيّة ؟**

ـ المرأة في حياتي كانت شريكة لا عاملا خارجيا.. شريكة في بلورة معنى وقيمة الحياة وبلورة المسؤولية الوجودية تفكيرا وقولا وعملا وإنجازا.. وأنا لا أريد أن أتحدّث عن حياتي الشخصية ولا أود أن يُنحى بالحديث معي هذا النحو!

*** .. العفو أستاذنا؟**

ـ ... العفو

*** .. شكرا أستاذنا على هذا الصّدر المفتوح وعلى هذا الحبّ الذي غمرتنا به هنا في بيتك.. هنا في باردو في نهج صلاح الدين الأيّوبي. أعتقد أن القرّاء يتعطّشون دائما للاستماع إلى صوتك وإلى نبراته الجميلة وأنت تقرأ نصوصا أو تلقي محاضرات أو فصولا من محاضرات أو تسدي بفكرة أو بقولة فلسفيّة.. إنّها لسعادة كبرى تمنحها لنا عندما تُعطي للإذاعة التونسيّة هذا الحديث الممتع اللّذيذ... أرجو أن تتكرّر اللقاءات وأعتقد أنّ في لقائك الأخير بسيادة الرئيس زين العابدين بن علي في اليوم الوطني للثقافة تكريما آخر لأدب وفكر الأستاذ محمود المسعدي.. فبالتأكيد كان لهذا التكريم وقع خاص في قلب الأستاذ محمود المسعدي؟**

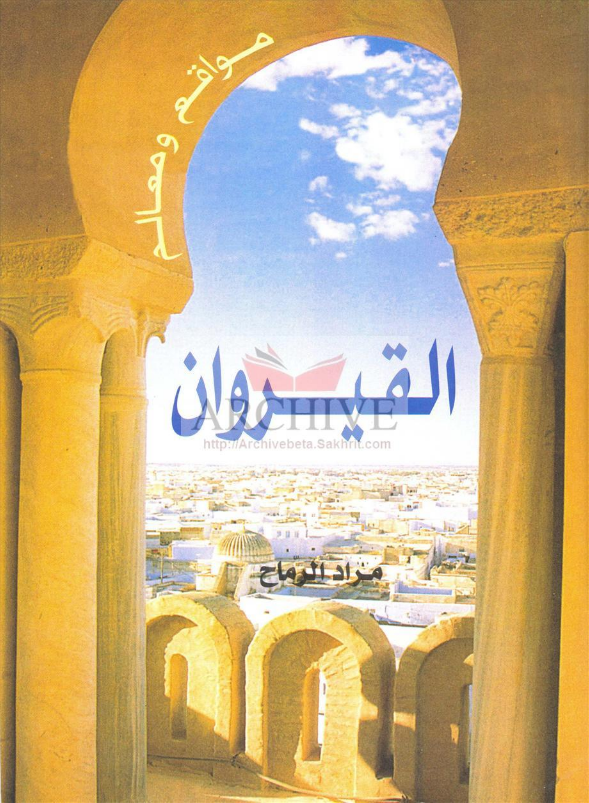
ـ أرجوكم أن لا يختم هذا الحديث الذي جرى بيننا وقد ذكرتكم ما تفضلّ به عليّ سيادة الرئيس زين العابدين بن علي.. لا يمكن أن نختم الحديث دون أن تتيحوا لي الفرصة لأعبّر بهذه المناسبة عن كامل شكري وامتناني وأجدّد التعبير عن ذلك مرّة أخرى للسيد الرئيس زين العابدين بن علي على التفاتته الكريمة التي بها أدخل على نفسي لا الشعور بالشرف الكريم بل أدخل على نفسي أيضا الارتياح إذ أنّي بهذا اطمأنت نفسي بأنّ الذي قمت به من عمل في خدمة الفكر والثقافة والأدب والوطنية.. هذا كلّه قد كان له من الأثر الطيب الذي كنت أتمنّاه والذي جعلني أعتزّ خاصة بتقدير سيادة

الرئيس له وأنّ الذي كنت طول حياتي دافعتُ عنه وأفنيتُ العمر في تحقيق فوزه هو أن تتمتّع بلادي وقومي في النطاق الوطني التونسي والمغاربي وفي النطاق العربي الأوسع، أن تتمتّع بما يمكنها من الرجوع إلى سلوك مسالك الحضارة الحيّة التي تنشئ وتبتكر وتتغيّر وتتجدّد.. قلت إنّ الذي أعتزّ به خاصّة أنّي وجدت في السياسة التي اتبعتها حكومة الرئيس زين العابدين بن علي بصفة حثيثة منذ التجديد.. أي السياسة التي تُركز كلّ الحركة التاريخية التي تهزّ البلاد التونسية في تطوّرها على أسس ثقافيّة مما يرجع بنا إلى الفهم الأصل الذي جاء على لسان وعلى قلم ابن خلدون منذ عدّة قرون في تعريفه للعمران البشري على أنّه كما قيل في العبارة العصرية - شرعة وشريعة - أي أنّه جملة، المبادئ والأفكار والفتوحات الفكرية والأخلاقيّة والوجوديّة والتصوّرية التي يجدّد بها الإنسان نظرته للوجود والتي ينبي عليها تجديده للمجتمع ولقيم الوجود.. هذا قد قاله ابن خلدون قبل تعريف العمران البشري بأنّه جملة ما يتصرّف به الإنسان من تفكير وعلوم وممارسات وحرف وصناعات وأعمال يمارسها بحسب التصوّرات التي يستنبطها ويتحكّم بواسطتها في مصيره، وهذا هو المعنى الذي دأبت عليه سياسة الرئيس زين العابدين بن علي حين جعلت من الثقافة الأساس، لأنّ الثقافة في الحقيقة هي التصورّ الكلّي أو الجوهري للمبادئ والأصول التي ينبغي أن يقوم عليه سعي البشر وعمله في تنظيم المجتمع، فالمنطلق في كلّ مشروع حضاري كما نقول اليوم هو منطلق ثقافي.. لأنّ في نطاق الثقافة تتبلور المبادئ والمقاصد والمناهج التي ينبغي أن يُوجه إليها كل المجهود الجماعي الذي يتمثّل في تنمية مجتمع ما.. هذا هو الذي تأثّرت به كلّ التأثير عندما وجدت في تكريم سيادة الرئيس وحكومته لي دليلا على أن الذي قمت به طول حياتي وعملت على أساسه وخدمته بكل مجهوداتي، أن ذلك أصبح من الأشياء التي تجري في عروق حياتنا القومية...

*** قلت ذات مرّة بأنّك رجل العشق والحياة.. شكرا لكم أستاذ محمود المسعدي.. رجل العشق والحياة.**

انتهى

باردو - 8 ديسمبر 1993



مواقع ومعالم
القيروان
مراد الرماح

تعمير القيروان:

«القيروان أم أمصار وعاصمة أقطار، أعظم مدن الغرب قطرا وأكثرها بشرا، وأيسرها أموالا وأوسعها أحوالا وأتقنها بناء وأنفسها همما وأربحها تجارة وأكثرها جباية»، هكذا أثنى الإدريسي في نزهة «المشتاق» على القيروان، وهي أعظم من ذلك في إشعاع حضارتها وانتشار معارفها وعلومها وإسهام رجالاتها وفقهائها.

ولـمّـا أرسى عقبة المستجاب قواعدها في منبسط من الأرض مديد، لم يكن يدري وهو يدعو ربّه ليمنعها من جبابرة الأرض، أي مصير تخبئه لها الأيام، إلاّ أنّه استراتيجيا كان موفقا في اختياره فالقيروان توجد على مسيرة يوم من البحر حيث مازال البيزنطيون يسيطرون على عبابه، وهي تبعد بمثل ذلك على الجبال حيث تعتصم القبائل البربرية المناوئة للإسلام، وتمثل القاعدة المحدثة رأس الحربية في وسط خط المواجهة المتخذ بين المسلمين والبيزنطيين.

ولما اختط عقبة المدينة أقام بوسطها المسجد الجامع حيث أن الدين يمثل محور حياة كل مسلم، ثم أسس دار الإمارة بجانبه واختط الجارة الكبرى التي أصبح يطلق عليها فيما بعد اسم «السماط الأعظم» قبل أن يتولى توزيع الخطط في معسكره على جنده المندفع معه برسالة الإسلام فعمرت القيروان وشد الناس إليها المطايا من كل أفق. ولم تفلح انتفاضة كسيلة البرنسي (64 هـ) ولا تمرّد الكاهنة على حسّان بن النعمان (78 ـ 82 هـ) في وأد المولود الجديد الذي نشأ وترعرع في ظروف قاسية حيث ضاقت المدينة ذرعا بهجمات الخوارج من البربر الذين قاموا يدعون بالمساواة بين الأجناس واستباحوا دماء بناتها وحرمة نسائها وأطفالها في أكثر من موقف. وإن صمدت المدينة أمام جحافل جنود عكاشة الخارجي سنة 124هـ/742م بموقعة القرن، فإن قبائل ورفجومة قد استطاعت دخولها عنوة بعيد ذلك وإعمال السيف في رقاب القريشيين من أشراف العرب وساداتها. وكان لابد من إدراكها قبل أن تفسد، فبادر محمد بن الأشعث

الخزاعي، وهو أولّ قائد دخلها من العباسيين بتحصينها ليقيها تجدد مثل هذه الكارثة فطوقّها بسور من طوب سعته عشرة أذرع أمر ببنائه سنة 144هـ/ 762م. وقد أصبح يشتمل فيما بعد على ستة أبواب هي باب أبي الربيع جنوبا وباب عبد الله ونافع شرقا وباب أصرم وسلم غربا وباب تونس شمالا. وكانت توجد بالقيروان آنذاك سبعة محارس لحمايتها وترصّد حركة الأعداء.

ثمّ ان الخليفة العباسي المنصور كتب إلى الأغلب بن سالم التميمي واليه على افريقية «يأمره بالعدل في الرعية» وتحصين مدينة القيروان وخندقها وترتيب حرسها. ولئن لم تمنع هذه التدابير القيروان من الكوارث، فإنها قد ساعدت بدون شك على توفير الأمن لها، ووطدت بالتالي لتمصيرها وتبحر عمرانها، وكان من أوكد مقتضيات ذلك توفير الماء الصالح للشراب نتيجة تفاقم عدد سكانها. وقد أصبحت الحاجة ماسة لذلك منذ خلافة هشام بن عبد الملك (105 ـ 124 هـ) الذي يرجع له الفضل في بناء بعض البرك المقامة عند أبواب المدينة.

وفي ولاية آل المهلب نعمت القيروان ردحا من الزمن بالأمن، فتولى يزيد بن حاتم (155 ـ 170 هـ) توسيع جامع عقبة بن نافع وفي ذلك معيار على اتساع المدينة وتوافد الناس لتعميرها، وقد أمنت واستطاب العيش فيها. وقام يزيد بترتيب أسواقها وجعل كل صناعة في مكانها، فتعددت وكثرت ومنها سوق البزازين والزجاجين، وسوق اسماعيل التي أحدثها سنة 71 هـ اسماعيل بن عبيد الأنصاري، والقيسارية وسويقة المغيرة نسبة إلى آل عبد الله بن المغيرة الكوفي من كبار المحدثين الوافدين على القيروان. وسوق بني هاشم المنسوبة إلى صالح بن حاجب بن هاشم، وسوق دار الإمارة لقربها منها وسوى ما ذكرنا كثير. فمنذ النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي أخذت القيروان تعدّ نفسها لتصبح مقراً عربيا هاماً وافر العمران، غير أنه ينبغي ألاّ نتصورّ القيروان عاصمة باذخة ذات أبهّة وجلال، فلقد كان عمرانها على غاية من البساطة ويعود



صومعة الجامع المعلق



إناء فاطمي من الفخار

إلى بني الأغلب (184 ـ 296 هـ/ 800 ـ 909م) شرف تأهيلها لتصبح إحدى أمهات العواصم الإسلامية وتبلغ أوج حضارتها وسؤددها، حيث قام زيادة الله الأول منذ سنة 221 هـ بإعادة بناء جامعها بما يتلاءم ومنزلة عاصمته الروحية والسياسية فقام بتوسيع بيت الصلاة وجعل لها محرابا من الرخام المخرم. ولقد دعت الحاجة أبا ابراهيم أحمد لإضافة بلاطة أخرى تتوسطها قبة تعرف بقبة البهو، تعتبر من روائع الفن الإسلامي.

وأبو ابراهيم وهو الذي تولّى تكليف خادمه خلف الفتى (246) ببناء البركة فكانت من أعظم المنشآت المائية في الإسلام، وهي بأبعادها الشاسعة تعدّ إسهاما تذكاريا لمجد المدينة الصامدة وعطاء للجانب المختل من حياتها والمعبّر عن معركتها القديمة ضد العطش والقحط. ويبدو جلياً من خلال المصادر التاريخية أن القيروان عرفت خلال حكم الأغالبة أسرع نسق في نموّها، حيث حباها أمراؤها بأروع مآثرها.

ولما انتصب الفاطميون بإفريقية سنة 296 هـ/909م لم يولوا القيروان اهتماما خاصاً وهي التي تمرّدت على

مشكاة المعزّ ابن باديس القرن 11 م

المذهب الجديد وقاومته حتى أجبرته على الخروج من بين ظهرانيها للاحتماء بقلعة المهدية، إلاّ أنّه ليس هنالك ما يدلّ على أنّ تطورّ المدينة قد تعطّل بل إن المعزّ أجرى لأهلها قناة تصبّ في بركها بعد أن تملأ قصر البحر بصبرة المنصورية. وتبدو القيروان من خلال وصف المدسي والبكري في أوج تطورّها العمراني واتساع رقعتها حتى فاق ضلعها الثلاثة أميال (ما يربو عن 5،5 كلم) وأصبحت تشتمل على خمسة عشر دربا تنطلق جميعها من الجامع الأعظم، مما قد يفيد أن تخطيط المدينة كان مشعاً على شاكلة بغداد والمدينة المنورّة.

ويذكر البكري أن سماط سوق القيروان كان «متصلا

من القبلة إلى الجوف وطوله من باب أبي الربيع الى الجامع ميلان غير ثلث، ومن الجامع إلى باب تونس ثلاثة ميل وكان سطحا متصلا فيه جميع المتاجر والصناعات... وخارج المدينة خمسة عشر ماجلا سقايات لأهلها... وفي القيروان ثمانية وأربعون حماما، وأحصي ما ذبح بالقيروان في بعض أيام عاشوراء من البقر خاصة، فانتهى بسبعمائة وخمسين



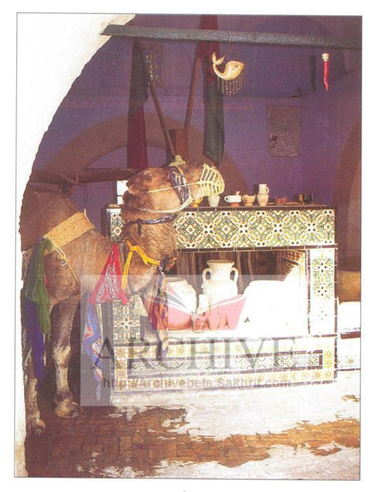
نقائش خط عربي على حاملة سلاح من مسجد سيد عمر

رأسا، ومن عجائب القيروان أنهم يحتطبون الدهر من زيتونها ليس لهم محتطب غيره، وأن ذلك لا يؤثّر في زيتونها ولا ينقص منه».

ومهما كانت أوجه المبالغة في هذا الوصف، فإن عدد سكان القيروان كان يناهز في ذلك التاريخ المائة ألف نسمة. ولا غرو فقد كانت المدينة آنذاك محطّ رحال التجارة الرابطة بين شطري العالم الإسلامي، تردها قوافل الأندلس وبلاد غاو حيث مناجم الذهب وتصل مرافئها مراكب المحيط الهندي وبحر عمّان معبأة بالبضاعة المشرقية والهندية، فتتولى توزيعها في كامل ديار الغرب، وكانت تحيط بالقيروان القرى العامرة والآهلة كسردانية وجلولة وحصر وصدف وغيرها، وهي تتولى تزويدها بما تحتاج إليه من أطعمة وخضر وغلال، كما أنّ المدينة أصبحت إحدى أهمّ مراكز صناعة الثياب الرفيعة والخزف والفخار. فتكون بذلك قد استوفت جميع مقوّمات كبريات المدن في ذلك العصر ولعلّها كانت إلى جانب قرطبة والفسطاط في أكبر مدن دول البحر الأبيض المتوسط.

ولم يكن تحولّ المعزّ لدين الله الفاطمي إلى مصر سنة 361 هـ/ 972م محمّلا بخزائن المال وبرفقته أمهر صنّاع إفريقية ليفل في هذا الهرم الشامخ لولا أن توالت النكسات على إثر ذلك، بل إنّ الجرح ازداد بلاغا من جرّاء استفحال العداوة بين صنهاجة وزناتة ونتيجة احتداد الصراع من أجل السلطة والسيادة في المغرب بين بني زيري وبني حماد، وقد استدعى ذلك تعبئة كل الطاقات واستنزاف جميع موارد البلاد ممّا حال دون التفرّغ لمواجهة النصارى، في البحر الأبيض المتوسط فغلبوا عليه وبدأوا يستأثرون بطرقه البحرية فتقلّصت موارد إفريقية والقيروان، وقد وافق ذلك سنوات عجاف كانت أشأمها سنة 395 إذ يذكر الرقيق أنّه «كان بإفريقية في ذلك التاريخ شدّة عظيمة خلت فيها المنازل والمساجد بمدينة القيروان وتعطلّت الأفران والحمامات ومع هذه الشدّة وباء وطاعون هلك فيه أكثر الناس».

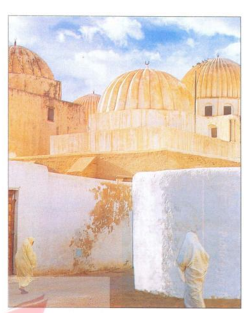
وتبيّن هذه اللوحة القاتمة أنّ عمران القيروان كان ينبئ في أوائل القرن الخامس الهجري بالتراجع والركود وأنّ الصرح المقام بدأت تتزعزع هياكله فأتت الزحفة الهلالية بقاسمة الظهر، ولم تستطع المدينة رغم ضخامة السور الذي أقامه حولها المعزّ والذي يبلغ قطره 000 . 22



بئر برّوطة

ذراع، الصمود أمام جحافل القبائل الهلالية من أشباح ورياح وسليم الذين دخلوا القيروان سنة 449 هـ وعاثوا فيها فسادا وأجلوا أهلها فاندرس عمرانها، وانتقل مشعل الحضارة عنها إلى غيرها من مدن المغرب الإسلامي كبجاية وفاس وتونس وقد هجرتها الممالك التجارية وأصبحت أثرا بعد عين.

إلاّ أنّ القيروان لم تتلاش نهائيا، وهي التي طبقت شهرتها الآفاق، فقد استطاع رصيدها الحضاري الذي تركه فقهاؤها وعلماؤها أن يشفع لها من غوائل الدهر وأن يبقي على ذكرها إذ أصبحت المدينة محلّ تقديس واعتبار فصرف لها الملوك الحفصيون بعض اهتمامهم وأعيد إحاطتها منذ القرن السابع بسور يبلغ طوله ثلاثة كيلومترات، إلاّ أنّه يمسح رقعة لا



قباب مسجد سيدي عمر عبادة

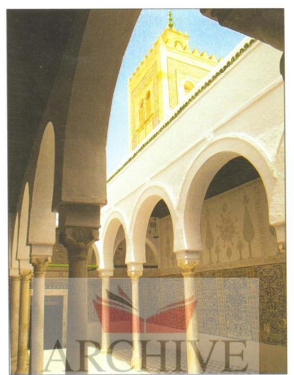
تفوق ربع مساحة القيروان أيام عزّها واستداد عمرانها، واهتمّ المستنصر والأمراء الذين خلفوه بالمسجد الجامع فتمّ تدارك جدرانه وسقوفه وأخذت تعم المدينة المقامات والزوايا والقباب التي أقامتها شخصيات صوفية وفقهية فأضفت على المدينة هالة من الإجلال وأصبحت محلّ تبرّك. وقد عاد إليها بعض أهلها واستوطنها بعض البدو ممّن كان يتربّص بها، فعمرت المساجد كمسجد ابن خيرون والمسجد المعلق، ورتّبت الأسواق كسوق المواجل، ودبّت الحياة من جديد واستطاع أهل القيروان التأقلم مع الإطار المحيط بالمدينة، فتحوّلت إلى مركز لصناعة الجلود والدباغة والملابس الصوفية والحياكة وإلى سوق تعول أهل البوادي المحيطة بما تحتاج إليه من مواد وإن كان الحسن الوزّان الذي زارها سنة 1516م لم يسترع اهتمامه إلاّ فقر أهلها الذين كانوا يتعاطون الدباغة وصناعة الجلود، فإنّ الوزير السرّاج المتوفّى سنة 1736 يذكر في حلله في شأنها أنه «لم نعلم الآن بعد تونس مدينة في الوطن الإفريقي أعظم منها مدينة، وأهلها أثبت الناس علما وأكثر حذاقة وأدرى الناس بتعاطي المتجر».

وقد كانت القيروان محلّ اهتمام الحسينيين الذين أرادوا تدارك الإهمال الذي لقيته المدينة في عهد الولاة العثمانيين وأيام المراديين فيما عدا حمودة باشا الذي تولّى بناء المقام الصحابي، بل إنّ مراد الثالث غضب على أهل القيروان فهدم دورهم وأجلاهم عنها، فقام حسين بن علي بإعادة بناء سور المدينة واهتمّ بها اهتماما خاصا، وبنى المدرسة الحسينية وأكرم أهلها وكذلك البايات من بعده الذين حفظوا للقيروان موقفها من الفتنة الباشية حتى أنّ الرحّالة الفرنسي «دي فونتان» الذي رآها سنة 1784 يذكر أنّها «أعظم مدن الأيالة بعد تونس، وهي أحكم منها بنيانا وأقلّ أوساخا». يقدّر الرحالة للقيروان عدد سكانها سنة 1861 باثني عشر ألف نسمة، وتعتبر ثانية المدن التونسية قبل صفاقس (10.000 ساكن) وسوسة والمهدية والمنستير التي كان عدد سكانها بين 5.000 و8.000 شخص.

فقد حافظت القيروان إذن على مرتبة معتبرة نسبيا من بين المدن التونسية ولم تتراجع مكانتها إلاّ في العهد الاستعماري حيث تدحرجت في السلم العمراني.

إسهامات القيروان الحضارية :

استطاعت القيروان أن تفرز طوال أربعة قرون متتالية مدرسة متعددة الخصائص وأبقت على ذكرها خالدا وحافظت على مجدها التليد، وكانت المدينة آنذاك سوقا للمعرفة طبقت شهرتها الآفاق وعمّ رواجها كامل أرجاء المغرب الإسلامي يغترف من معينها الواردون إلى أحواضها والمتعطشون لمعارفها، وانتصب بها منذ أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بيتا للحكمة محاكية لمثيلتها ببغداد في التبحّر في مجالات العلوم الطبية والفلكية والهندسية والترجمة، وركزت مقوّمات النهضة الفكرية والعلمية بالبلاد فقامت مدرسة طبية متميّزة ترعرعت على يدي إسحاق بن عمران الوارد من



مقام الصحابي الجليل: أبي زمعة البلوي

بغداد وما تولاّه من نشر المعارف الطبية التي كانت نافقة بالمشرق على إثر حركة الترجمة التي ازدهرت على يدي الخليفة المأمون، وكان حاذقا عارفا بتركيب الأدوية وهو أولّ من انصرف بإفريقية لاعتماد التجربة الطبية وكتب في مجالات عدّة ككتابه في «الأدوية المفردة» وكتابه في «الصفد» وكتابه في «النبض»، وتميز بمؤلفه في «الماليخوليا» الذي لم يسبق للعرب أن ألّفوا فيه، وكذلك نحا نحوه إسحاق بن سليمان الواصل من مصر وكان له الفضل في نقل الكثير من العلوم الطبية اللاتينية والإغريقية ووضع كتابا في «الحميات» وآخر في «الأغذية»، فاستحكمت على يديهما قواعد المعارف الطبية والصيدلية بإفريقية وتتلمذ عليهما نخبة من الأطباء كعلي ابن إسحاق بن عمران ودوباش بن تميم، وتواتر ذكر الأطباء في كتب الطبقات الموضوعة في أبواب مختلفة إلى أن بلغت المدرسة الطبية الإفريقية نضجها في العهد الفاطمي وفي أيام صنهاجة وعلى يدي أحمد بن الجزار (المتوفى سنة 369 هـ)، وهو الذي كان إمامها بدون منازع، واسع المعرفة والاطلاع في مختلف الاختصاصات صيدلانيا ممارسا ألّف في مختلف العلوم حتى فاقت تآليفه الأربعة والأربعين كتابا، أهمّها «زاد المسافر» الذي حظي بمنزلة كبيرة جداً في المشرق العربي وفي الأندلس وكتاب «طب الفقراء» الذي لم يسبق أن ألّف فيه، واستطاعت مدرسة القيروان الطبيّة بفضل ابن الجزار أن تظاهي مثيلتها بالمشرق وأن تُشعّ



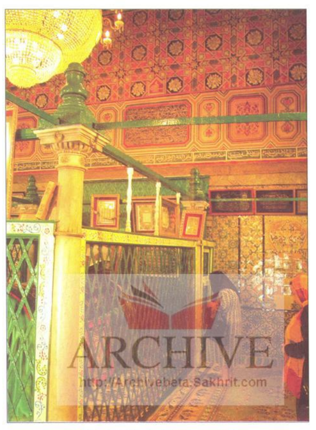
فسقية الأغالبة

على الثقافة الأوروبية في القرون الوسطى وكان لها أبلغ الأثر في نقل المعارف الطبية العربيّة إلى بلدان الحوض الشمالي للبحر الأبيض المتوسّط عبر جامعات سالرن ومونبيلي وبلاد الأندلس. وقد ترجمت العديد من المؤلفات الطبية الإفريقية إلى اللاتينية واليونانية والعبرية - حتى أننا لا نعرف أي طبيب عربي حظي مماّ حظي به ابن الجزّار من الترجمات إلى مختلف اللّغات العالمية خاصةً عن طريق قسطنطين الإفريقي - من ذلك كتاب «الماليخوليا» لإسحاق بن عمران و«زاد المسافر» و«كتاب الخواص» و«كتاب المعدة» و«كتاب طب الفقراء والمساكين» لابن الجزّار.

وقد تواصلت هذه المدرسة رافدا كبيرا من روافد المدرسة الطبية الأوروبية.

اشتهرت القيروان إلى جانب ذلك بأدبائها وشعرائها ونقّادها، فبعد طور التلقي والمران والدربة على الأساليب الشعرية والبلاغية العربية وبعد أن تمّ صقل المجتمع الإفريقي ليصبح مجتمعا عربياً فكرا ولغة وعقيدة، انبرى «المولدون» لتقليد أفذاذ الأدب العربي فسطع نجم ابن هاني الأندلسي (المتوفى سنة 362 هـ) بشعره الناضج والمتبحّر حتى سمّي بمتنبّي المغرب. ثم تبسط أهل إفريقية والقيروان في «العيش وركنوا إلى البذخ والترف... وجنحوا إلى الآداب الرفيعة فزها الأدب... وراجت سوق الأفكار أيّما رواج».

وبلغت حضارة القيروان أوجها في العهد الصنهاجي فخطر الأدب من نثر ونظم في حلّة التفنين والرقّة وظهر فيه الاختراع والجيّد وتوليف المعاني الرقيقة وما حصل للأدب في العراق في مبدإ الدولة العباسية، فتفتقت القرائح وتولد الابتداع العجيب لتأثير المدنية على الخيال



مقام الصحابي الجليل أبي زمعة البلوي (من الداخل)

الشعري به. وبرز استقلال المغرب عن المشرق في إبداعاته ومصادر إيحاءاته ووجوه بيانه، وليس أدلّ على ذلك من ظهور حركة نقدية مساوقة للإبداع الشعري فكان «عمدة» ابن رشيق (المتوفى سنة 456 هـ) وسبقه «ممتع» ابراهيم النهشلي وتلاه كتاب «رسائل الانتقاد» لمحمّد بن شرف.

ويقول ابن خلدون في شأن «العمدة» هو «الكتاب الذي انفرد في صناعة الشعر وأعطاها حقّها ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله».

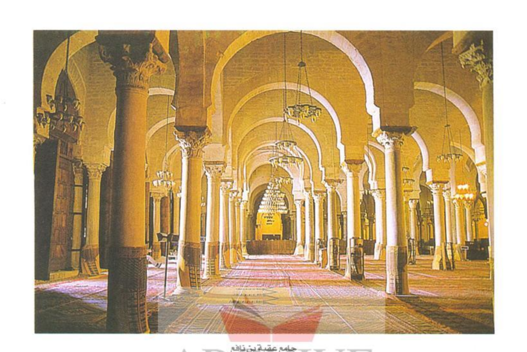
وتميّز من الشعراء الحصري القيرواني (المتوفّى سنة 488 هـ) برقّة شعره وابن شرف (المتوفّى سنة 460 هـ) وكان لهما شرف تمثيل أدب الهجرة واللّوعة إلى الأوطان الذي تأثّر به شعراء الأندلس فيما بعد. ويضاف إليهما تميم ابن المعزّ (المتوفى سنة 501 هـ) الذي أبقى على ديوان ضخم ينبض وجدانا ومرارة.

ولعلّ من إبراز إسهامات القيروان في الحضارة العربية



* الإنارة الفنيّة لجامع عقبة بن نافع
(إنجاز وزارة الثقافة والمحافظة على التراث - الوكالة الوطنية لإحياء التراث والتنمية الثقافية)

المغربيّة دورها الدّيني والرّوحي في ترسيخ العقيدة الإسلامية بالمغرب الإسلامي، وكان السبق في ذلك للفقهاء العشرة الذين بعث بهم عمر بن عبد العزيز لتفقيه أبناء إفريقية ومساعدتهم على فهم مناسك دينهم فتعدّدت المكاتيب والحلق وانتشرت المعارف الدينيّة حتى إذا ما آل الأمر إلى الأغالبة ظهرت طبقة يمتاز رجالها بالعكوف على أقوال الأيمّة المجتهدين في التشريع يجمعون شتاتها ويؤلّفون بين موضوعاتها ويبوّبون مسائل الفقه وينسقّون أحكامها بعد أن وقفوا على تفسير القرآن وعرفوا رواية الحديث والسنن، ومن أعلام هذه الطبقة أسد بن الفرات المتوفى (سنة 213 هـ) وعبد الله بن فروح، ثمّ انبرت القيروان بعدما أنضجته الاختلافات المذهبيّة من مناظرات وتيارات دينية، إلى المالكية؛ وإن نشأ هذا المذهب بالمدينة فقد كان للقيروانيين شرف تدوينه على يدي أسد بن الفرات، ثمّ سحنون بن سعيد المتوفى (240هـ) المؤسّس الأول لمدرسة الفقه المالكي بإفريقية وأبرز علم في المعرفة الدينيّة بالمغرب الإسلامي قاطبة. وقد واصل تلاميذه إنضاج هذا المذهب بالتبحرّ في أبوابه وتفسير أقوال من تقدّم وإيضاح آرائهم ومحاولة تعميم مشاربه ليكون مستوفيا لحاجة المجتمع ومعبرًا عن مآربه، فكانت مؤلفات محمّد بن سحنون المتوفى (255هـ) في «البيوع» ويحيى بن عمر المتوفى (289هـ) في «أحكام السوق» ومحمد بن عبدوس المتوفى (260هـ) في «تفاسيره». ورغم الاضطهاد الذي تعرّض له أعلام المالكية على يدي الشيعة فإنّهم استطاعوا ترسيخ المجتمع الإفريقي، خلال العهد الفاطمي، في انتماءاته



جامع عقبة بن نافع

السنيّة واستيفاء مقوّمات المذهب وتنويع فروعه. ومن أبرز شخصيات هذا الطور عبد الله بن أبي زيد القيرواني المتوفى (386هـ) صاحب «الرسالة» و«النوادر» و«الزيادات» على المدونّة وأبو الحسن القابسي المتوفى (403هـ) وأبو عمران الفاسي المتوفي سنة 430هـ.

وبذلك يعود الفضل إلى القيروان في إنضاج الفكر المالكي ونشره في كامل بلاد المغرب فكان أحد مقوّمات وحدة الديار والمصير وحاميا للمجتمع المغربي من آفاق التناحر المذهبي.

ومن البديهي أن ترتسم مختلف ملامح هذا التمدّن والتحضرّ على العمارة فتنشأ مدرسة معماريّة قيروانيّة. فقد كانت القيروان في أولّ أمرها تتقبلّ الأنماط الهندسيّة الواردة إليها من المشرق عامّة وعواصم الخلافة خاصّة، فتتولّى استيعابها ومزجها بالعنصر الإفريقي وهو ما سمح بنشأة مدرسة هندسيّة إفريقية ذات خصائص متميزّة تعرف بمدرسة القيروان نسبة للمدينة التي كانت تمثّل همزة الوصل بين المشرق والمغرب والتي أفرزت وأنضجت هذه الأنماط الهندسيّة حتى أصبحت قوالب معماريّة متعارفة.

وتختصّ مدرسة القيروان المعمارية بتشبثّها بأنماطها التي بلورتها منذ أواسط القرن الثالث الهجري وفي وفائها لمناهلها الشاميّة الأصليّة رغم مواكبتها لبعض التيارات الزخرفيّة والمعمارية التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال العصر العبّاسي خاصة فيما يتعلّق بالقباب ذات الحنايا الركنية والزخارف المتأثرة بطراز سامراء وإن كان الفضل يعود إلى إفريقيّة في المحافظة على المدرسة الأمويّة، فإنّها استطاعت كذلك تطويرها وإثراءها لتصبح متميزّة بها من خلال التخطيط المتعامد وإقامة قبّة ملاصقة لجدار القبلة عند التقاء البلاطة المحوريّة والبلاطة الموازية لجدار

القبلة، وكذلك بالانفراد من دون المدارس المعمارية الإسلاميّة بإضافة رواق للقبلة وإقامة قبّة في وسطه، وتبدو العمارة مبسّطة وممتدّة أفقياً تتحاشى الارتفاع والأبّهة. كما تختصّ الزخارف القيروانية من نباتيّة وهندسيّة بنضجها بالنسبة لمثيلاتها في الفنّ الأمويّ.

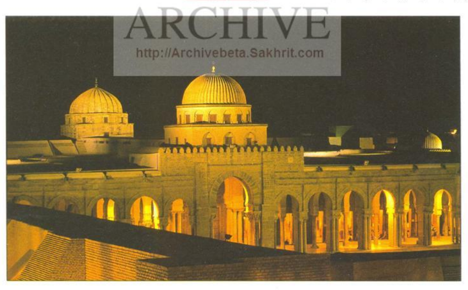
وقد امتازت مدرسة القيروان بتواصلها الزمني بإفريقيّة وبانتشارها الجغرافي شرقا إلى مشارق النيل وغربا عند بحر الظلمات.

فقد استطاعت الأنماط القيروانيّة أن تفرض تجذّرها بإفريقية إلى العصر الحديث ولم تتراجع عن سيطرتها المطلقة إلاّ بمجيء العثمانيّين ومن خلال ما لحق إفريقيّة من تأثيرات أندلسية ومغربيّة بعد طرد المسلمين من الأندلس.

وقد شملت مدرسة القيروان صقليّة النورمانية حيث أن أغلب كنائسها ككنيسة سان جيوفي دلي ارميتي وقصر العزيزية وقصر القبيبة وقصر القبّة وقد استمدّت أشكالها من المعالم الإفريقية خاصةً من حيث استعمال المحاريب كعناصر زخرفيّة واتّخاذ القباب ذات الحنايا الركنيّة.

ويمكن الجزم بأنّ المناطق المغربيّة التي كانت مرتبطة سياسياً وتاريخياً وعقائدياً بإفريقيّة، قد تأثّرت بالمدرسة القيروانيّة، من ذلك فإنّ حفريّات قلعة بني حمّاد أثبتت وجود علاقة بين التخطيطات الإفريقيّة وتخطيطات معالم القلعة إلى جانب الزخارف وشواهد القبور التي كشف عنها. كما أنّ منارة جامع قلعة بني حمّاد تعتبر من طراز المنارات القيروانيّة.

ونلاحظ أن مجموعة من المنارات المغربيّة كمنارات جوامع تلمسان ومرّاكش وخاصّة القرويّين التي تنسب إلى عائلة بني فهر القيروانيّة المهاجرة إلى فاس يلتقي جميعها مع مقطع وطراز المآذن القيروانيّة. وكذلك فإنّ تخطيط الجوامع القيروانيّة يتواتر في الجوامع المغربيّة وأبرز مثال لذلك يظهر في جامعي تنمل (1153م) وتلمسان.



* الإنارة الفنيّة لجامع عقبة بن نافع
(إنجاز وزارة الثقافة والمحافظة على التراث - الوكالة الوطنية لإحياء التراث والتنمية الثقافية)

كما وصلت الأنماط المعماريّة القيروانيّة إلى مصر مع جحافل جيش المعزّ لدين الله الفاطمي وصنّاعه، فلا جدال في تخطيطات جامع الأزهر (970م) وجامع الحاكم (991م ـ 1004م) والجيوشي تمثل تواصلا لتخطيطات الجوامع القيروانيّة من خلال مثل جامع المهدية الفاطميّ.

المسجد الجامع:

وإن أبرز ما جادت به العمارة القيروانيّة آبدة الحضارة الإسلاميّة بالمغرب، جامع عقبة بن نافع الذي أسّس سنة 50 هـ وكان محلّ تعهّد من طرف الولاة والأمراء الأفارقة ويعود الفضل لزيادة الله الأول في رسم ملامحه وتخطيطه النهائي (220 ـ 226هـ). وهو يشتمل على 17 بلاطة وثمانية أساكيب ويستمدّ تخطيطه من الجوامع الأمويّة مع الاقتداء بمثال جامع الرّسول بالمدينة.

ويتولّد عن التقاء البلاطة والوسطى وأسكوب المحراب قبّة مربّعة القاعدة مقامة من الحجارة المنحوتة وهي تعتبر من أجمل القباب ذات المحاريب في الفنّ الإسلامي بما تنطوي عليه من زخارف هندسية متواجدة في الرصيد العبّاسي وما تتميّز به من تناسق في أحجامها، ويواصل بيت الصلاة الصحن الذي تحيط به الأروقة ذات العقود النّصف دائريّة المتجاورة من جوانبه الأربعة ويتوسّط رواق القبلة قبّة البهو في حين يتوسّط الجدار الشمالي منارة مقامة من الحجارة المصقولة وهي مربّعة القاعدة وكانت المثال الذي اقتدت به العديد من المنارات الإفريقية عبر التاريخ.

وإذا استعرضنا أهمّ جوامع العالم الإسلامي بما في ذلك جوامع عواصم الخلافة، فإنّ جامع القيروان يتميّز بالإضافة إلى معماره وتركيبه الهندسي بالمحافظة على أغلب أثاثه الأصليّ الذي يرجع إلى فتراته الأولى وحسبنا للتدليل على ذلك أن نذكر المنبر الخشبي (248 هـ) وهو أقدم المنابر الإسلاميّة التي سلمت من تقلّب الأزمان وهو مصنوع من خشب السّاج.

ويشتمل على ما يربو عن 106 لوحة تحمل زخارف نباتيّة وهندسيّة بديعة وتعبّر عن تمازج التأثيرات البيزنطيّة والايرانيّة وتوحّدها في روح إسلاميّة.

كما أنّ جامع القيروان يختصّ بسقوفه الخشبيّة المدهونة والمصقولة والتي ترجع إلى فترات تاريخيّة مختلفة تمتدّ بشريطها الكتابي المورّق على ما يربو عن الألف سنة. وهي تنضاف إلى المقصورة الفريدة والتي حبا بها المعزّ بن باديس جامع القيروان (حوالي 425هـ). وإنّ من بدائع هذا الجامع الخزف ذا البريق المعدني التي تحلّي واجهة المحراب، (248 هـ) وهي مجموعة متكاملة تسمح بتتبّع خطوات نشأة الفنّ التشكيلي المعاصر.

بركة الأغالبة:

تعدّ بركة الأغالبة من أشهر المؤسّسات المائية في الحضارة الإسلامية وقد أقامها الأمير أبو إبراهيم أحمد بن الأغلب سنة 248هـ بعد عامين من العمل المتواصل وتأنّق في مظهرها وإبراز تفاصيلها الهندسية بما يتناسب مع مظهر عاصمته القيروان.

وتعتمد هذه البركة على ثلاثة عناصر أساسيّة:

ـ حوض للترسيب يبلغ قطره 34م وحمولته 3000م3 وتسند دعائم داخلية (17) وأخرى خارجيّة (26).

ـ الحوض الكبير وهو يتصل بالحوض الأوّل عن طريق فتحة تسمّى السرح ويمتاز بأبعاده المترامية حيث يبلغ قطره 127،7م وعمقه 8،4م 64 دعامة داخليّة و118 دعامة خارجيّة.

إن هذه البركة الكبيرة بأبعادها الشاسعة، هي إسهام تذكاري لمجد المدينة الصامدة، وعطاء للجانب المختلّ من حياتها والمعبر عن معركتها القديمة ضدّ القحط، وتعتبر هذه العمارة التي كانت وليدة الحاجة نموذجا فريدا من نوعه يمتاز بصلابته وتناسق أحجامه.

الشّيخ ابراهيم الرياحي (1767 - 1850)

كمـــال عمـــران (*)

هو ابراهيم بن عبد القادر بن احمد بن ابراهيم الطرابلسي الرياحي المحمودي ولد سنة 1767م وتوفي سنة 1850.

حطّت الأسرة الرحل بالعروسة (رياح تبرسق) غبّ قدوم بني رياح والقبائل المصاحبة لموقف رآه المعزّ لدين الله الفاطمي انتقاما من بني زيري الذين استأثروا بالحكم في إفريقية. والدّراسات عن الحملة الهلالية كثيرة متعدّدة قد ذهبت في النّظر والاستنتاج مذاهب شتّى ومنها وهو جديد ما لطف من الصورة الوحشية التي رسمها المؤرّخون قديما. وخلاصة الفكرة في هذا السياق أنّ الأمر أنُـفٌ في الدراسات التاريخية. ولعلّ من العلامات على أنّ القراءات المستجدّة ضرورية أنّ عائلة الرياحي، بل العرش نفسه، أقبلت على تربية الماشية بين تبرسق وسليانة وأنّها سلكت إلى تعليم القرآن وتلقين علم الحروف على يدي الجدّ ابراهيم الأول وينضاف إلى هذه العلامة دليل نستمدّه من انتقال آل الرياحي إلى مدينة تستور ذات الطابع الأندلسي وفيها من موروث الأندلسيين ما وهب لأهل المدينة صنائع وحرف وتقاليد وعادات ليس من المجازفة أن نقول إنّها تميزّت بما يسمّيه ابن خلدون العمران الحضري.

حظي ابراهيم الرياحي بالوسط القارن بين العمل (الفلاحة) والايمان (التقوى) الرّاجعة إلى اختصاص أثير تمثّل في تحفيظ القرآن وتعهد النشء بالتربية الإسلامية. ونجد في كتابة لحفيد الشيخ عمر الرياحي عنوانها «تعطير النواحي في ترجمة ابراهيم الرياحي» (1902) من المادة الخام ما يزكي ما أثبته محمد السنوسي في كتابه مسامرات الظريف بحسن التعريف (طبعة 1983) من معلومات تمسّ طفولة الشيخ بوجه خاص، ولفت نظرنا خبر عرّج فيه السنوسي إلى كرامة جاءت على لسان رجل صالح معروف بالورع والتقوى وهو صالح بن طراد وهي دعاء لطيف وإلماع أثير قال الشيخ الصالح للطفل الشيخ أكلت ما في السلة ولم تترك بها أي شيء، ستنال بحول الله كل ما تريد، وإنّك قد تلقيت هبة من الله. تصرفنا في الخبر تصرّفا اكتفينا فيه بالكرامة وهي مما يطّـرد، إن بالعـودة إلى التاريخ الحـقّ أو الى ما يعبّر عنه بتـاريخ الجزئيـات أو «التاريخ الصغير» (La petite histoire) وقد يمتزج فيها الحقّ بالأسطورة امتزاجا يوحي بالاختلاط بين المعقول واللاّمعقول وحظي الشيخ ابراهيم الرياحي وهو ينزل بمدينة تونس لطلب العلم بمكانة علمية جليلة سواء في مراحل الطلب الأولى (وقد سكن مدرسة بئر الحجار ثم عاد إليها ثانية) أو الثانية (سكن في حوانت عاشور) وعلامة هذه الحظوة العلاقة التي عقدها مع شيوخه ومنهم:

- الشيخ حمزة الجبأس وكان مبرزّا في اللغة وفي علم النحو أساسا (ت 1803).

* أستاذ تعليم عال وباحث بالجامعة التونسية.

- الشيخ اسماعيل التميمي وكان مبرّزا في علوم القرآن وفي علم الأصول وله رسالة أثيرة في حدود تتجاوز 90 صفحة عنوانها «المنح الإلهية في الردّ على الضلالات الوهابية».

- الشيخ صالح الكواش العالم في التفسير المبرزّ في العلوم الشرعية ذائع الصيت في بلاد المغرب، وقد وقعنا على خبر زيارة الشيخ ابراهيم الرياحي إلى المغرب طلبا للميرة وطلبا للطريقة التيجانية وقد التقى سنة 1803 بأحمد التيجاني صاحب الطريقة وقد أعلم التيجاني عند ملاقاته أنّه قفل راجعا بعد أن شيّع جنازة الشيخ صالح الكواش وقد عدّ الخبر من الكرامات (؟) وهو في كلّ الأحوال مفصح عن مكانة العلاّمة الزيتوني في المغرب وعند أهل الصلاح من أهلها.

- الشيخ محمد المحجوب (ت 1827) (والشأن نفسه بالنسبة إلى أخيه عمر المحجوب) وقد أخذ عنهما الحديث والمنطق.

أضف إلى هؤلاء الأساطين الشيخين الطاهر بن مسعود وحسن الشريف (ت 1819). إذا جمعنا بين علم العلماء الذين ذكرنا واستعداد ابراهيم الرياحي ونباهته فإنّـه من المرجّح أن يـبـرز الريّـض التلميـذ وأن يكتسب من الخصال ما أردنا أن نؤلّف بين جوانب منها.

1 - المساهمة في إصلاح التعليم بجامع الزيتونة.

امتدّت فترة التدريس لدى الشيخ ابراهيم الرياحي من سنة 1797 إلى 1832. وقد ساهم في إصلاح التعليم الزيتوني وحمل لواء الرؤية المستنيرة وهي لعمري النبراس الذي به اتسم علماء الزيتونة من أساطين العلم عبر المراحل التاريخية المتلاحقة، ولئن اعترى التدريس بعض الكدر الناجم عن سلطان التقليد فإنّ الخيط الناظم كان دونما ريب التوق إلى كسب أسباب الاجتهاد.

للشيخ ابراهيم الرياحي مشاركة في إصلاح التعليم نرصدها في نقاط ثلاث:

أ. تجويد طرق التدريس:

من مساهمة الشيخ إبراهيم الرياحي في إصلاح التعليم بالزيتونة الاعتناء بمنهجية التدريس، وقد صادفت المساهمة عزما من الباي أحمد باشا المشير الأول على توفير مناخ علمي كان الشيخ وطائفة من المدرّسين بالجامع الأعظم من الدعاة إليه، فقد نظّم المكتبة الأحمدية وأخرج المعلقة المرتبة للتدريس ودرأ مفسدة التمييز بين الشيوخ الحنفية والشيوخ المالكية.

ولعلّ أوضح ما سعى إليه الشيخ ابراهيم الرياحي جلب اهتمام الطلاب وتحريك السواكن لديهم بدعوتهم إلى المشاركة في الدرس وإلى استثمار المنهج النقدي بدلا عن طريقة الإصغاء والاكتفاء بتدوين المعلومات. فكان حاثّاً على رفض الحفظ الآلي والتلقي السلبي.

وإنّ في إضفاء الطابع الحيّ وفي الدّعوة إلى استنفار الطاقة العقلية في الطلب ما يؤكّد أنّ الشيخ من دعاة الاستنارة والتنوير في منهجية التدريس بوصفها إعدادا موضوعيا لنشء يرغب عن التقليد ويحرص على الأخذ بناصية العلم من جهة التجديد والاجتهاد. ولن نجانب الصواب إن ذهبنا إلى أنّ هذا الحرص على تجويد طريقة التدريس هو بمثابة المقدّمة أو القادح لنتيجتين أولاهما ظهور جيل من الزيتونيين سيكون لهم شأن في التجديد ومنهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ أحمد بن الخوجة والشيخ محمد بيرم الخامس فضلا عن الشيخ سالم بوحاجب. والنتيجة الثانية هي انكباب عدد من هؤلاء الشيوخ على التفكير في إصلاح التعليم سواء داخل لجان بعثت للغرض أو بالدّراسات المفردة ونخصّ بالذكر كتاب «أليس الصبح بقريب» للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.

ب. التأليف

تعدّ الكتب المدرسية سبيلا لتطوير المنظومة التربوية قويمة. وللشيخ ابراهيم الرياحي مساهمة في التأليف اتصلت بمواد مختلفة كالنحو والعروض في مادة اللغة

وكالتفسير في العلوم الشرعية وتؤثّر عنه تعليقات على تفسير البيضاوي ذات بال.

إنّ الاهتمام بالتأليف المدرسي ظاهرة بيداغوجية تنضاف إلى الحرص على تجويد طريقة التدريس وتدعمها وهي تقي الإملاءات الموحية بالانفراد بالدرس من المدرّس. وللكتب المدرسية شأن في مشاركة الطالب إذ هي تسمح له بإعداد الدرس وبالمبادرة إلى تدبّر المواد وإحكام السبل المفضية إلى إنتاج المعرفة لا إلى تكرارها وتكريسها.

ج. العلاقات التربوية

قد يبدو هذا العنصر الثالث من الظواهر الهامشيّة في عملية التدريس إلاّ أنّه عند الشيخ إبراهيم الرياحي ذو منزلة متميّزة في التعليم المؤدّي للغاية التربوية المزدوجة. جانب فيها علمي ضروري ولكنّه لا يمكن أن ينفصل عن الجانب الثاني وهو البعد البشري الملازمة للتدريس. وقد قرّ العزم من الشيخ على أن يواجه معضلة كادت تكبّل المناخ العلمي بالجامع الأعظم وتتمثل في التوتّر في العلاقة بين عدد من الشيوخ وعدد من الطلاّب وترجع الأسباب إلى استعلاء بعض الشيوخ عن محاورة الطلاّب أو إلى إصرار بعضهم على الإملاء أو تساهل بعضهم في إعداد الدروس. وكان موقف الشيخ ابراهيم الرياحي صارما في تذليل عقبات التوتّر وفي زرع الأسباب المؤديّة إلى استرجاع المناخ المعرفي والعلمي السليم.

ولم تقف العلاقات في نظر الشيخ عند هذا المستوى بل تجاوزته إلى العلاقات الخارجية سواء داخل الايالة توقا إلى بناء صلات فاعلة بين هيئة التدريس والطلاّب بالجامع والمحيط الخارجي، أو خارج الإيالة بما أتاح للشيوخ وخاصة للطلاّب من فرص التواصل مع المعاهد العلمية بالأستانة أو بالقاهرة أو بفاس. فكانت نظرته شاملة قائمة على الانفتاح على المحيط عتقا لعادات بالية كادت تحبس أهل الزيتونة في رحاب المسجد الجامع.

تحيل الخلاصة من مشاركة الشيخ في إصلاح التعليم إلى الدور الذي اضطلع به في تحرير النفوس وتنوير العقول والربط الناضج بين علوم الدين وعلوم الدنيا وبين التديّن المتوازن والتعامل الواعي مع ضرورات الحياة الجديدة وقد أدرك أنّ رياح التمدّن بدأت تهبّ على الايالة التونسية وأنّ حسن الإعداد للتربية القويمة طريق إلى حسن الإقبال على مظاهر التمدّن.

2. الشيخ ابراهيم الرياحي طرقيا

قد يبدو انخراط علماء الزيتونة - جلّهم - إلى الطرقية قضية إشكالية بحاجة إلى الدراسة. والناظر في كتاب الشيخ محمد مقديش يجد من المادة الخام ما يسمح بالبحث والمساءلة.

وقد تبدو الإشكالية محفوفة بمعضلة حادّة هي العلاقة بين العلم الشّرعي وهو ظاهر والعلم اللدني وهو باطن وكثيرا ما شنّع أصحاب العلم الباطني بأصحاب العلم الظاهر ورموهم بالقصور والتقصير. فكيف الجمع بين الصفتين عند الزيتونيين - جلهم لا كلّهم - وقد رسخت أقدامهم في العلوم الشرعية ولم ينكبّوا عن الانتماء الى الطرقية؟

الجواب كامن في جانبين. أولّهما ما كان عليه الشيخ ابراهيم الرياحي وهو من هو منزلة وعلما وجرأة. وثانيهما راجع إلى ظاهرة في التديّن لافتة عند من كانت التقوى ديدنا من أهل الزيتونة.

أما الجانب الأولّ فقد برز فيه الشيخ ابراهيم الرياحي بالانتماء إلى الطريقة الشاذلية أولا وبالمرور إلى مراتب عليا زكّاها شيخ ذو شأن وهو «سيدي» البشير مشيش وكان الموجّه والنّاصح والمربّي طريقة للشيخ ابراهيم الرياحي. ثمّ مال الشيخ ابراهيم الرياحي إلى الطريقة التيجانية وكان قد بلغ سنّ 29 سنة وللقائه بالشيخ علي حرازم برأدة الفاسي شأن في الميل إلى الطريقة الجديدة. وقد انتمى الرياحي فعلا إلى هذه الطريقة وهو في سنّ 34 وكان قد استأذن شيخه في الطريقة الشاذلية قبل

الانتماء إلى التيجانية. وكانت للشيخ زيارة إلى فاس سنة 1803 التقى خلالها بأحمد التيجاني صاحب الطريقة وكانت بينهما مودّة وصحبة. ومأثور عن الشيخ الرياحي أنّه رحل سنة 1822 إلى عين ماضي بتوقرت بصحراء الجزائر وقد أضحت المنطقة مركزا للتيجانية متجها صوب إفريقيا الساحلية بالدرجة الأولى.

وأما الجانب الثاني فيتمثّل في ظاهرة التديّن عند الزيتونيين وقد جمعت ـ بصفة عامة ـ بين الفقه والطرقية جمعا لطيفا لا لبس فيه ولا ابتداع. وقد وجدنا الشيخ عمر المحجوب يردّ على الوهابية على عهد حمودة باشا ردّاً فقهياً يرى من خلاله أنّ تهمّ الوهابيّين زائفة وأن رمي الطرقية بالبدعة مبالغة وإفراط. وعلى النحو ذاته دوّن الشيخ اسماعيل التّميمي الرسالة التي ذكرنا آنفا وفيها ردّ شديد على أهل السلفية الذين ينقادون إلى أحكام فيها من الشدّة ما يحدّ من معاني التيسير المميزة للدين الإسلامي.

وليست الطرقية عند علماء الزيتونة دروشة وشعوذة، إنّها زاد للتحصّن من الأهواء وسبيل إلى تقوية الإيمان ومدرج من مدارج العرفان. ولم نقف عند عالم زيتوني تجاوز هذه الحدود وارتمى في أحضان الزيغ المتبع من الطرقيين الدجّالين. وهي خصلة مازالت بحاجة إلى الدرس لنفهم من خلالها أنّ علماء الزيتونة لم ينكبوا عن منهج الاعتدال الذي وسمت به الثقافة الإسلامية في تونس.

تكمن خلاصة هذا العنصر في ميزان الاعتدال الذي بناه الشيخ ابراهيم الرياحي بين جوانب متكاملة منها العلم الشرعي والعلم الباطني ومنها الدّين والدنيا ومنها الماديّ والرّوحي. وهي عناصر تؤكد خصلة عند الشيخ تبوّئه مكانة الريادة في مسار التنوير.

3. الشيخ ابراهيم الرياحي سياسيا

ليست السياسة في هذا الموضع السياسة الدقيقة الراجعة إلى نظام الحكم وإلى الممارسة وإنما هي السياسة القائمة على حسن التدبير وحسن التصرّف. ولئن كان للشيخ موضع في السياسة الأولى بحكم الوظائف التي تقلّدها زمن حمّودة باشا وخاصةً زمن المشير الأول أحمد باشا باي، فإنّ المعنى الثاني هو الذي يلفت نظرا إلى الوظائف الحضارية التي اضطلع بها الشيخ وهي الدليل على روح التنوير التي لم تسمح له بالانقياد إلى التقليد أو إلى الانتماء الطرقي العقيم. ونفرد في هذا العنصر عددا من مواقفه بالذكر دون التبحّر.

3. 1 ـ الرسالة التي حرّرها استجابة لطلب أحمد باشا باي في مسألة عتق العبيد.

ونعتبر أن للشيخ ابراهيم الرياحي دورا في هذا المشروع وهو سبق كبير لتونس إذ بادرت إلى منع الرقيق سنة 1846 ولروح المنع صلة بالوظيفة العلمية للشيخ الرياحي مع ثلة من علماء الزيتونة.

3. 2 ـ سفارات الشيخ ابراهيم الرياحي

لعلّ من أبرز هذه السفارات الرحلة إلى الأستانة طلبا لإلغاء الإعانة (جوان 1838) وقد أشار الشيخ أحمد بن أبي الضياف إلى نشاط الشيخ من اسطنبول واتصالاته وما كان له من المآثر التي جلبت للإيالة خيرا بعد أن كانت قاب قوسين أو أدنى من تعكير الصفو مع الباب العالي (الاتحاف ج 4 ص 21 ـ 28) وكانت له سفارات كالتي أشرنا إليها إلى فاس طلبا للزمة الميرة وقد أفلح في جلب ما طلب منه.

3. 3 ـ الشيخ ابراهيم الرياحي خطيبا

لقد تقلّد الشيخ ابراهيم الرياحي مناصب ذات بال منها منصب باش مفتي غِبّ وفاة الشيخ اسماعيل التميمي 1832 وقد تميّز الرياحي بأريحية واضحة في الفتاوى التي أصدرها وفيها من روح السماحة ورفع الحرج ما أعلن منهجا تنويرا كان كالزاد لمن جاء بعد وعزم على مواصلة الدرب.

إلاّ أننا نريد أن نلمع إلى صفة أخرى في الشيخ وهي الخطابة وقد تميزت عنده بخصال منها.

- الجرأة في طرق المواضيع ولعلّ من العلامات على ذلك الخطبة التي ألقاها سنة 1845 وحفظها ابن أبي الضياف في الجزء الرابع من الاتحاف (ص 92 ـ 93). وقد نقد فيها سياسة الضرائب وشنّع بالظلم وبأعوانه.

- الميل إلى اليسر وهي ظاهرة مهمّة في فترة عمّ فيها التقليد وجرف سيولا من المدرّسين احتماء بجهلهم من روح العصر المتوثبّة.

- الطاقة على الحجاج: وقد لاح الشيخ متمكنّا مقتدرا على الحجاج دفاعا عن آرائه الإصلاحية ودرءا لمفاسد المناوئين المقلّدة.

- الورع والتقوى وهما كالعمود الفقري في خطبه وبهما يدرك القارئ للخطب أنّ الأرضية عند الشيخ ورع وأن المقصد التعامل مع «روح الوقت» كما كان يقول ابن أبي الضياف وهذا يعني أنّ التنوير لديه الجمع بين الدين الحقّ وطلب الدنيا بالحقّ.

خطبة الشيخ إبراهيم الرياحي:

«الحمد لله الذي هدى من شاء فيسّره لليُسرى، وقرن بالعُسْر الواحد يُسْرَين فقال إن مع العسر يسرا إنّ مع العسر يسرا، أحمده حمدا أُعدّه ليوم الفاقة ذخرا، وأشكره شكرا يَعْقِل العتيد ويستزيد نعمًا أخرى، وأشهد أن لا إله إلاّ اللهّ وحده لا شريكَ له رافع الخضراء وخافض الغبرا، ومالك الدنيا والأخرى، وأشهد أنّ سيّدنا محمّدا عبده ورسوله الذي شرح له من غير سؤال صدرا، ورفع له ذكرا، وأقسم بحياته وناهيك بذلك فخرا، صلّى الله وسلّم عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين وهلمّ جراّ.

أيّها النّاس تيقّنوا من وعد اللهّ بلقائه، وسلّموا له في قدره وقضائه، فإن العقول عن إدراك حكمته معقولة، والنقّول بالعجز عن إدراك سرّه في حكمه وفعله مشمولة، لكن من وفقّ للتسليم، وتأمل في حكمة الحكيم العليم، ينكشف له سرّ القضا، فيقابله بالقبول والرضى، ويعلم أنّ للشرّ مَدى، وأنّه لم يُخلَق سدًى، وأن مع العسر يسرا أبدا، فينتظر صدق وعد اللهّ في اليسر بعد العسر، وانسلاخ ظلام الشدّة بضياء فجر اليسر، كما تنفّس الآن صبح الفرج، وتهلّل في وجوهنا مُحياّ الهناء بعد الحرج، برفع مظالم أحرقت قلوب العباد، وأخلت البلاد، ونشرت أنواع الشرور والفساد، فهدى اللهّ تعالى بمالهُ من لطيف اللُّطف، وحلمه على الذنب الموجب للأخذ بالعنف، مالكَ نواصينا، ومتولّي أمور دانينا وقاصينا، إلى الأخذ في هدم بنيانها، وإرغام أنف شيطانها، وإقامة الأمور على مستقيم ميزانها. والمرجوُّ من الله اجتثاث أصولها كلّها على يديه، وسَوْقُ الأجر الجزيل والثّناء الجميل باحتثاثها إليه، فإنّ مَن أشرقت بدايته، أشرقت نهايته، والنواقص بالتدريج تعطي تكميلا، تلك سنةّ الله في خلقه ولن تجد لسنةّ الله تبديلاً، فلنشكر اللهّ على ما عجلّ، وهو كفيل بإنجاز ما تأجلّ.

عن أنس رضي اللهّ عنه أن النبّيّ صلّى اللهّ عليه وسلّم قال: «لو جاء العسر فدخل هذا الجحر لجاء اليسر فدخل عليه فأخرجه» وعنه صلّى اللهّ عليه وسلّم أنّه قال: «لن يغلب عسرٌ يُسْرَين»، رواه الحكم عن حسن مرسلاً.

نفّس اللهّ كروبنا وكروبكم، وشرح بنور محبتّه صدورنا وصدوركم.

إنّ أبلغ الكلام نظما ونثرا، وأنفع ما يُسمَع ويقرأ، كلام من له الأولى والأخرى، أعوذ باللهّ من الشيطان الرّجيم: «سيجعل اللهّ بعد عسر يسرا».

وصار لهذه الخطبة نبأ عظيم في الحاضرة.

واشتدّ تغيّر الباي حيث لم يتمّ له ما أراده من هذا الترتيب، وتكدّر عيشه. وأنكدُ النّاس عيشا من تكون له نفس الملوك وحالات المساكين.

كـــوزان

عبد الرحمان مجيد الربيعي

لم نكن نعرفه إلا بهذا الإسم الغريب «كوزان» ومن المؤكد أنه ليس اسمه المسجل رسمياً، ولم يسأل أحد منّا أين ينام؟ وماذا يأكل؟ وهل لديه أسرة؟ أو أن له أحلاما مهما صغرت مثل باقي البشر؟

كنّا نراه في أسواق مدينتنا، وعندما نقول «أسواق» فإن ّفي هذا مبالغة إذ أن الأسواق بمعناها الحقيقي قليلة تتلخّص في سوق واحد طويل يبدأ بالسوق العصري الحديث حيث مخازن الثياب والعطور ومقاهي الموظفين والمكتبات وستوديوات التصوير وبعض الحلاقّين. ويستمرّ هذا السوق طولا إلى خان كبير تباع فيه الحبوب، أما إذا استدرت يساراً فإنك ستدخل السوق المسقّف بسقف من الحديد الهرمي الشكل. وقد اعتدنا تسميته «القيصرية» وهذا السوق هو سوق القمّاشين أو «البزّازين» كما درجنا على تسميته، وفيه بعض محلاّت السرّاجين الذين يصنعون الأحذية الجلدية والنّـعل كما يوجد فيه بعض محـلاّت بيع التبغ وأشهـرها محـلّ عودة الحسن الذي أورثـتـه روائح التبـغ مرضـا مبكّـرا في صدره قضى عليـه وهو فـي عزّ شبابه.

ومن «القيصرية» إلى أسواق شعبية تنتهي بأشهر سوق لبيع الخضروات واللحم والسمك واسمه «الصفاة».

هذه الأسواق هي المدى الذي يتحرك فيه كوزان وهو يحمل لوحة عريضة من الخشب لها ذراعان يرفعانها إلى أعلى يمسك هو من جهة بينما يمسك بالجهة الأخرى أحد الحمّالين الشبّان.

وقد ألصقت باللوّحة صورة للفيلم الذي تعرضه سينما البطحاء، وعلى طريقته بتركيب الجمل الدعائيّة ينادي: (فيلم الهنود والجنود ولطم الخدود، فيلم البوكسات «اللّكمات» والجلاليق «الركل بالقدم» والراشديات «الصفعات»). وعن الأفلام البوليسية ينادي: (فيلم الطاق طيق والرصاصة بألف).

وعندما ينادي على فيلم لفريد الأطرش فيفعل ذلك بافتعال التأثّر والبكاء وهو يقول: (فيلم يشبّعكم بجي «بكاء»، وجيبوا جفافيكم «مناديلكم» وياّكم والماعنده جفيّة يقدر يمسح بدشداشته. والطالع من الحمام يجيب وياّه خاولي «منشفة»).

لكن أجمل ما في كوزان حركاته القردية ولعبه بقسمات وجهه التي تكفي وحدها لإثارة الضحك، وكان يقلّد اسماعيل ياسين نجمه المفضلّ والذي يعدّ وسيما إذا ما قيس بكوزان.

كان كوزان لا يرتدي إلاّ دشداشة مقلمة غالبا ما يرفع ذيلها ليلمّة بحزام لباسه الداخلي وفي قدميه يضع نعالا جلدياً.

ولن تغادره هذه الحركات حتى عندما ينهي عمله في الدعاية للفيلم ويقبض أجره من صاحب السينما. ولذا يقطع السوق وهو يمشي بطريقة غريبة حيث يرفع ركبتيه

بعد ثنيهما تباعا إلى الأعلى وهو يصفرّ صفرة خاصةً لا أحد بإمكانه تقليدها ويتبعها بالجملة الوحيدة التي صارت شهيرة: (حرامية للصبح) حيث انتقلت هذه الجملة اللازمة إلى عدد من أحياء المدينة، وأصبح الفتية والكبار يردّدونها: (وشْت.. حرامية للصبح).

لم نعرف إنساناً سعيداً بحياته، منسجماً معها بكلّ هذا الانشراح إلاّ كوزان، ولم يكن البعض يكتفي بالإعلان الذي ينادي به على الفيلم لذا يستوقفونه ويلحّون عليه في مجالستهم وشرب الشاي على حسابهم ليستزيدوا منه عن الفيلم وخاصة إن كان فيه (بوس) وحضن كثير أم لا.

فيردّ عليهم: كلّه بوس، اطمئنّوا، والفيلم كلّه يدور بالجرباية «السرير» فيصدقّونه ويذهبون لمشاهدة الفيلم ولكنهم لن يجدوا فيه شيئا مما قاله وما ان يعثروا عليه حتى يبدأوا بصفعه صفعات مداعبة، فيدافع عن نفسه بقوله:

ـ أنا شفت الفيلم قبل الرقابة؛ وأنتم شفتوه بعدها..

وكان البعض يبلل أطراف أصابع يده بريقه ليصفعه على جبينه حتى تلتصق هذه الأصابع به.

***

ذكر رجل كان يقيم في مدينة الشطرة ثم انتقل للعمل في الناصرية أن أصل كوزان من الشطرة. وأنّ خاله صديقه، وكان كوزان مغرماً بالتمثيل منذ صغره، حيث يشارك حتى بالتشابيه الحسينية التي تقـ م في أيام عاشوراء ويقوم بدور أحد أطفال عائلة الحسين لكن هناك من اعترض لأنّ شكل كوزان مثل الشاذي (القرد) وأبناء آل البيت حلوين مثل طيور الذهب كما يقول البعض.

ويواصل الرجل القول: كان هناك من اقترح أن نعدّه ليمثل قاتل الحسين الشمّر بن ذي الجوشن عندما يكبر.

وهناك من ذكر بأنّ كوزان كان يمثّل في المسرحيات المدرسية في سنوات الابتدائية. وقد برع في تقديم المنولوجات ولو أنّ هناك من اهتمّ به لأصبح ممثّلاً معروفاً.

وعندما عرفت الناصرية السينما بافتتاح دارين لها في وقت متقارب أصابت العدوى صاحب خان كبير في الشطرة ورغب في تحويله إلى سينما، ولم يخطُ هذه الخطوة إلاّ بعد أن يسمح له شيخ الجامع الذي اعتاد الصلاة به في المناسبات الدينية، وعندما فاتحه بالأمر إذا بالشيخ ينهدّ فيه:

ـ السينما فسق ومجون ومفسدة للجميع، وارتيادها كفر وحرام فكيف تفكّر بإدخالها إلى الشطرة؟ ألم تر النّساء فيها وهنّ عاريات الصدور والأذرع ويشربن الخمر ويلعبن القمار، أترضى لأخواتك وبناتك هذا؟!

ولم يجرؤ الرجل على سؤال الشيخ: كيف عرف كل هذه المعلومات عن السينما؟ لكنه حوّل سؤاله إلى استيضاح: هاي الأفلام ما أجيبها، أجيب أفلام تاريخية مثلاً؟

ـ السينما كلها حرام. أعوذ بالله!

ولم يستطع أن يقنع الشيخ، ولكنه فعل هذا بعد وفاته وتحت إلحاح كبير من معظم رجال المدينة. وقد استعان بكوزان في الدعاية للأفلام المستهلكة التي كان يكتريها من صاحبي داري السينما في الناصرية.

أما طريقة كوزان في الدعاية للأفلام في الشطرة فكانت بسيطة حيث يخرج وينادي في سوق المدينة حتى يبحّ صوته:

ـ يا أهل الشطرة، حاضركم ينبّه غائبكم، عدنا فيلمين، واحد طرزان والثاني اسمايل ياسين، شتحبّون نعرض إلكم الليلة؟

ويجد من يطالب بفيلم (كاوبوي) فيردّ:

ـ إن شاالله الأسبوع الجاي راح نجيب فيلم كلّه طاق طيق. رصاصة بعد رصاصة! طاخ طيخ، جيق ميق، وحرامية للصبح «وشت»!

وعندما يرجّح الاستفتاء فيلم طرزان تتم برمجة

الفيلم، وأثناء العرض يدخل باعة الشاي معتبرين أن ما يفعلونه أمر طبيعي!

وبعض الروّاد يأتي بزجاجة العرق معه. ويسترخي على كرسيّه وهو يأخذ الجرعات اللافحة بتمهّل.

ولكن يحصل أن لا يعجب الفيلم أحد الجالسين فيعلن احتجاجه بصوت عال:

ـ هذا فيلم بايخ، ما نريده، طلعوا إلنا اسماعيل ياسين.

وأحياناً يتحولّ الأمر الى شجار بالأيدي أو بالشتائم بين الرّاضين عن الفيلم والرافضين له، ولن تهدأ الأمور إلا بتدخل الشرطة الذين يهرع كوزان لطلبهم حتى لا تتطوّر الأمور إلى قتل، فقد كان الناس يقتلون بعضهم لأسباب تافهة ماداموا يحملون معهم أسلحتهم وأبسطها الخنجر.

وقد حصل هذا مرةّ ووقع المحذور فتمّ إغلاق السينما نهائياً وعادت إلى ما كانت عليه خاناً للحبوب والصوف والجلود.

أمّا كوزان فقد تحولّ إلى الناصريةّ وأصبح نجم الدعاية الأولّ فيها ولا يزاحمه في عمله إلاّ «شنيشل» الزنجي الطويل ذو الصوت العريض كخوار بقرة وقد استخدمته السينما المنافسة «الأندلس».

***

انسجم كوزان مع حياته الجديدة في الناصرية، وأصبح نجما فيها، وما أن ينادي على فيلم جديد حتى تكتظّ السينما بالروّاد في عرضيها المسائي والليلي.

***

ذكر أحدهم أن أستاذ المسرح المعروف جاسم العبودي كان في زيارة للناصرية وهو في طريقه للشطرة حيث عشيرته وأعمامه وأخواله الذين اعتاد التردّد عليهم وذات مرةّ رافقته زوجته «مارغريت»، الأمريكية، وقد مرّ من أمامه موكب كوزان بكلّ هرجه ومرجه فطلب من جليسه أن يناديه، وعندما حضر عرض عليه أن يتحولّ إلى بغداد لينضمّ إلى فرقة المسرح الحديث أشهر الفرق المسرحية في بغداد ولكنه رفض بإصرار وهو يقول:

ـ عمّي، أنا مثل السمكة إذا طلعت من الماي تموت، تأسو ببغداد؟ حياتي كلهّا هنا.

وظلت حياته هناك فعلا حتى موته.

من كتاب «وجوه مرّت» الذي سيصدر قريبا عن دار الفرقد بدمشق.

مفاتيح

سامية حسني (*)

وقفت أمام باب داري وتلمّست جيوبي بحثا عن المفتاح، مفتاح منزلي...

وضعت مشترياتي على عتبة الباب وعدت الى البحث.. أرسلت يدي تجس ّثناي ثوبي... واضطربت أصابعها في جيوبي الخاوية... ثم ّعادت بلا شيء.. بدأ مزاجي يتكدرّ...

وبدأت أشعر أنني وقعت في ورطة الأقفال والأبواب...

عدُت على أعقابي أفتّش واتجهت إلى السوق منقبة في كل ّشبر من الطريق... ذرعت الأنهج والساحات بخطى هائمة ومضطربة ومهمومة وبعيون زائغة.. أضرب في كل ّاتجاه ولا أهتدي...

..وقد أثرت فضول المارة بحالتي تلك...

واضطررت أن أشرح في كل ّمرة أسباب تبعثري وتعثّري وضياع مفاتيحي وانغلاق أبوابي...

اندفع بعضهم يبحث معي فانزاح عنّي قليل من الهم ّإذ أنني لم أعد وحدي بل ثمّة من يسندني في عثرتي وبشد ّأزري في أوقات شدتّي وبؤسي. وتجمهر حولي عدد وتكاثروا واحتشدوا...

وجدت نفسي في بضع لحظات محاطة بحشد من الناس... وامتلأت الساحة... كانوا كلهم متعاطفين حقيقيين وكانوا يبحثون معي... وكثر الضّجيج والجعجعة حتى خلت أنّها ستفرج...

وأننا سنجد حلا ّلكل ّالأبواب المغلقة ناهيك عن باب داري المتواضع الصغير..

أخذني شيء من العُجب... كأنّه النّصر... أسكرني الموقف...

ونسيت في زحمة الأمل همّي بل همومي كلّها... وتراءت لي أبواب كثُر مفتوحة المصاريع.

وضج ّقلبي بفرح مباغت لا عهد لي بمثله ولكنّه لذيذ ودافئ.. ورثق الحبور على شبابيكه.. وخفق.. وكدت أصدّق نفسي.. نعم كدت أصدّق..

أخيرا سنستمد ّحلولنا من تكتّلنا.. من تعاوننا.. من تفهّمنا.. أخيرا استوعبنا القواعد النظرية وسنبدأ في التطبيق والإنجاز...

التفت ّحولي... استمرئ المشهد على مهل وأتلذذّ.. وأعيد ضبط حساباتي.. وأصحّح أحكاما زائفة علقت بأسوار فكري وآن لها أن تتدحرج الآن من قمم رأسي.. كما كتل الجليد حين تتهاوى من جبل مل ّإيواءها..

فجأة لم أر إنسيّا بقربي... ولا حتى أثر لإنسي..!

بدأت أدور حول الفراغ كراقصة باليه أنهت مشهدها

---

* كاتبة تونسية.

وتنتظر تصفيقا طويلا... لكنّني لم أكن انتظر أي تصفيق...

ولماذا يصفقّون لي؟.. وأيّ عمل بطولي أنجزت حتى أنتظر التصفيق والتهليل؟

أردت أن أستوعب ما حدث.. أن أفهم فقط...

أكنت محاطة بآدميين؟ أم أنّ حواسّي أصابها الاضطراب والهوس.. هي الأخرى وما كان معي سوى أشباح؟

أشباح راقصتني برهة على نغم وهم اعتقدته لحين حلما يتحقق.. فتحت لي الأبواب لبرهة.. مدّت يدها.. ملأت السّاحة.. ضجّت.. احتشدت تكاثرت استعدّت.. ثم تلاشت بهدوء، وبلا جعجعة...

أشباح راقصتها أنا أيضا.. ولكنّني لم أتلاش.. وإنّما تهت في أروقة الكذب وسراديب المداهنة.. ودهاليز الزّيف المرتّب والمقنّن...

بقيت بمفردي أتزحلق بمزلاج غربتي على جليد حقيقة أبوابي المغلقة..

***

رجعت إلى المحلّ الذي اشتريت منه اللوازم منذ حين، سألت صاحبه عمّا إذا كنت قد تركت مفاتيحي ن طريق السّهو.

فقال لي:

ـ لا سيّدتي.. لم تتركي عندي شيئا..

وقبل أن أغادر المحلّ استوقفني وأخرج كومة من المفاتيح القديمة من الدّرج ودسّها في يدي وقال لي:

ـ خذي هذه المفاتيح القديمة ليست لي بها حاجة ثمّ إنها بدون أقفال. جربّيها على قفلك لعلّ أحدها يتطابق معه فيسعفك..

مددت يدي وانحنيت شاكرة ممنونة وأحكمت قبضتي عليها أحسست آنذاك بلزاجة في كفّي.. كانت صدئة، شبه متعفنة، بل متعفنة.. وقد لوثّت فعلا يدي وتسرّب الصدّأ إلى أصابعي فانتابني التقزّز والقرف.

وفكّرت في أن أعيدها لصاحبها ولكنّني عدلت عن الفكرة.. ومن يدري لعلّ أحدها ـ كما قال ـ يتطابق مع قفلي فيسعفني.

وانصرفت أحكم قبضتي على قذارة عفنة. وأحثّ الخطى نحو أبوابي المغلقة.

***

عدت أدراجي إلى البيت وأنا ألعن سوء تصرفّي وعدم تقديري للعواقب... وتهاوني في الحفاظ على مفاتيحي...

واستحضر صورة لإمرأة فلسطينية تحتفظ بمفتاح بيتها منذ أن أخرجت منه عدوانا وجورا.. وتعلقه في ثنايا ثوبها ما يزيد عن نصف قرن... ولم تفرّط فيه.. ولم تضعه.. ولم تنسه.. ولم تسلّمه.. ولم ترض عنه بديلا...

يا للمفارقات!!!

وانكببت على القفل أتعسّف عليه بمفاتيحي القديمة المستعارة وأنا أطبّق ذلك البند المستمدّ من قانون اللصوصيّة الشهير «مفتاح بلا قفل لقفل بلا مفتاح»..

لكن هيهات! ما كان لقفلي أن يقبل مفاتيح صدئة مهملة يتبرعّ بها بقال بائس في ركن بائس من السوّق لزبونة عابرة أشدّ بؤسا منه ومن دكانه ومن مفاتيحه الصدّئة..

فقد صدّ، مستبسلا كلّ محاولة، وقاوم كلّ هجمة خارجة عن نطاق دستور المفاتيح والأقفال...

ألقيت بجميع الكومة في سلةّ القمامة الكبيرة..

وغرست يدي في التراب لأزيل تعفنّها وأجففها من لزاجة الصدّأ...

***

رجعت أحوم حول منزلي وأتطلعّ إليه.. أصابعي مخضبّة بالتراب، وفمي محقون بالمرارة، وأبوابي مغلقة ومفاتيحي تائهة عنّي...

أتطلّع إلى باب أو نافذة أو حتى كوّة مهجورة أستطيع أن أنفذ منها إلى بيتي..

فأنا مرهقة ومثقلة بأتعاب قرون.. وأسوار بيتي عاليةٌ ومستعصية.. ونوافذه محكمة الإغلاق تحترف صدّ المتطفلين من الغرباء.

وأنا متطفلّة وغريبة في ذاك اليوم الخريفي الكثير الغيوم.. سجينة خارج الجدران..

أحوم على الهامش ولا أقدر،

أتسلّق الجدران ولا أصل..

أصبح ملء حنجرتي ولا أسمع.

أجري في كلّ اتجاه ولا أهتدي.

***

من وراء القضبان وزجاج النافذة أرى محتويات غرفتي، فراشي الذي لم أحفل بترتيبه صباح ذلك اليوم.. وقميص نومي.. ورواية بدأت في قراءتها.. وقارورة عطر الأرقونزا.. وصورة لوالدي يعتلي صهوة جواده.. والجريدة الصباحيّة التي لم أقرأ منها سوى العناوين، وفنجان قهوتي...

الكلّ ينتظر أوبتي..

عوازل من زجاج تعرض أمام عينيّ متاعي وتذكّرني بتاريخه وتحرّضني على اقتحامها وعواز، من حديد تذكّرني بصعوبة بسط يدي عليها.. وبين العازل أكوام من الخوف والتعثّر والضيّاع.. وأكداس من علب الزيّف المستورد والكذب الملوّن والحيل الملفوفة برداء الوهم...

لكأنّني أنظر من وراء عتبة غرفة الباي في متحف باردو..

الغرفة التي غادرها صاحبها الأمين باي عندما دقّت ساعة الجدّ.. وما كان يعلم ساعتها أنّه لن يعود لها أبدا وأنّها ستحال من لحظتها عرضة للفرجة العمومية تستعصي عليه هو فقط

فنجان قهوته ينتظر عودته عشرات السنين ليرشف آخر رشفة على نخب التغيير...

مخدعه الملكي أقيل عن مهامه مذ ذاك الصباح وأحيلت وسائده الحريرية الوثيرة الى قطع أثريةً تذكّر من يراها بمن سلّم مفاتيحه للغزاة... أو سقطت منه في غفلة من الزمّن - لا فرق - فانغلقت دونه الأبواب لتتلقفه قمامات التاريخ وخنادقه ومستنقعاته..

***

عدت الى البوآبة الشرقية المؤدية إلى المطبخ ومنه يقع العبور إلى الدآخل وحاولت معالجة مزلاجها، لعلمي بهشاشته وتهرئّه.. وكان من يراه من أفراد أسرتي وأصدقائي في الفترة السابقة يشير عليّ أن أصلحه أو بدلّه ضمانا لسلامتي.. وكنت أتحمّس في الحين ثم يتلاشى تحمّسي ويتبخّر..

ويبقى نصحهم معلقًا على مزلاج بابي المتهرئ..

انكببت بمجامعي أحاول خلعه ولكن هيهات ما كان ليستجيب لمحاولاتي. رغم هشاشته كان عصياً مستبسلا في صد الهجمات الخارجيةّ.. مع أنّني أعلم علم اليقين أنّه كان سينهار أمام أجبن اللّصوص وأقلّهم خبرة في قلع الأقفال وخلع الأبواب المغلقة والسطو والنّهب..

***

هل يمكن أن يتنكرّ لي بابي وينغلق دوني؟

وأقف أمامه ككتيبة جيش تعسكر على مشارف مدينة مغلقة في وجه الغزاة...

بدأت أحوم حول بيتي وأفكرّ في طريقة أجتاز بها عتباته العصيةّ..

وأكيد للأقفال والمزاليج الصدئة الرديئة التي كنت من وقت غير بعيد أحتمي بها وأقف وراءها وأستمدّ شجاعتي من خلف أغلاقها.. ولا أغمض عينا. إلا إذا تأكدّت من أنّها محكمة الأغلاق...

لأول مرةّ أدقّق النظّر في باب بيتي بابه الكبير المؤدّي

إلى الخارج ما كان قبل هذا اليوم يعنيني شكله ولا لونه بدا لي الآن في عظمة ورونق وتناسق أشكال وبهاء نقوش بابا على قدر من الأهميّة . .

وتذكّرت أحد الأصدقاء عندما قال لي مازحا وهو ينظر إلى الباب بإعجاب:

ـ باب بيتك يوحي بأنّه باب لمتحف كبير تنام خلفه كنوز فريدة تثير فضول لصوص التاريخ ومختلسي الآثار والحضارات . . .

قتل له:

ـ ولكن الكلّ يعلم ألاّ كنوز عندي ولا آثار ولا قطع ثمينة . .

***

لُمت نفسي وأنا أنظر إلى الباب لأنّني ما تركت منفذا ألوذ إليه ساعة الجدّ . . وتساءلت كيف لم يخطر ببالي أن أترك نسخة من المفتاح في مكان ما أعود له عند الحاجة؟

لكنني لم أفعل . . بل لم أفكّر فيه إطلاقا.

كانت أبوابي ومفاتيحها تعتبر من الأمور الحاصلة . .

هكذا كان يخيّل إليّ، سهو . . تهاون، قلّة حيلة، بلادة، سوء تصرف، طيش، حمق، سمّها ما شئت!! . .

فأنا كلّ هذا.

وسمّني ما شئت . . وزد عليه ما شئت . .

فأنا أضعاف هذا . .

شعرت أن الوقت ينزلق بي وأن الليل يداهمني وانني ان لم أتحرك في الوقت المناسب سأقضي الليلة على عتبة داري. كهرّ هرم تنكّر له صاحبه وقرّر أن يلقي به في الخارج لتتلقّفه الأزقّة والسّاحات والأنهج . . .

ثم فكّرت فجأة أنني يمكن أن أستعين بمختصّ في معالجة الأقفال العصيّة وتذكّرت أنّني لمحت فيما مضى محلاّ لنسخ الأقفال واستبدالها ومعالجتها.

قطعت المسافة مشيا على قدميّ .

وجدت المحلّ مفتوحا وصاحبه منهمكا في إصلاح مزلاج معطّب. وقد أحاطت به الأقفال والمفاتيح من كلّ شكل وحجم وآلات الخلع والتركيب من كلّ نوع .

طرحت عليه مشكلتي . .

وطلبت منه أن يصاحبني إلى بيتي كي ينزع القفل ويستبدله بآخر . .

استمع إليّ ثم سلّمني مطبوعة. وطلب منّي ملءها بمعلومات: اسمي، ولقبي، وعنواني بالكامل وعملي ومقرّه . .

ولم يبق سوى أخذ بصماتي وصور لي من كل الجهات . . كما تفعل الدوائر الجنائية مع بعض المشتبه فيهم والمجرمين واللصوص . . حتى خلت نفسي أقف لأحصل على تأشيرة عبور إلى بلد أجنبيّ . .

وما كنت لأعبر إلاّ لبيتي الذي يقع في شارع عزيزة عثمانة غير بعيد عن محلّ الأقفال . .

وما أن أكملت ملء المطبوعة حتى طلب منّي صاحب المحلّ بطاقتي الشخصيّة . . بطاقة تشهد بهويتي وأن هذا البيت بيتي فعلا. شعرت بإحباط جديد يضاف إلى رصيدي الهائل من الإحباطات .

ولكنّني بادرته بالحقيقة:

قتل له:

ـ إنّ جميع أوراقي وبطاقات هويتي ومستنداتي في محفظتي . . ومحفظتي في البيت . .

والبيت مغلق بالمفتاح . . والمفتاح ضاع . . أو سقط منّي . أو انتشل . . لا أعلم . .

قتل له أيضا:

ـ إنّ البيت هو بيتي بشهادة الجميع وانك عندما تأتي معي سأسلمك بطاقتي وكلّ أوراقي الشخصية لتتأكد من صدق ما قلته . .

ولكنه رفض وأضاف بلهجة حادّة:

ـ إنّه القانون ـ يا سيّدتي! ـ لم آت بشيء من عندي . .

حالات كثيرة استبيحت فيها البيوت بقصص مشابهة..

وأمام إصراري أشار عليّ أن آتي بمن يضمن له أني أنا صاحبة البيت المقصود حتى يتسنّى له الذهاب معي. ويشترط أن يكون هذا الشافع حاملا لبطاقة هويته مستعدّ ليضمن فيّ..

..ثمّ أضاف بلا مبالاة:

- أحيطك علما سيّدتي أن المحلّ يغلق بابه السّادسة مساء.. لا تتخلفي..

قلت:

- تخلفت.. وانتهى الأمر - يا سيّدي -

وما كنت لأقف أمامك هذه الوقفة المتعثّرة لو لم أتخلف.

لعلمك - سيّدي - أنا الآن أدفع ضريبة تخلفي..

أما سمعت قبل اليوم بضريبة التخلف..؟

أنا حُيْن - يا سيّدي - كلما وجد حقاً ضاع الآخر.

***

خرجت من عنده أتعثّر.. بعضي يسوق بعضي كقطعان ماشية أعوزها الكلأ.. ألعن الأقفال والأبواب.. والمفاتيح.. والصبّاحات المشؤومة..

من يضمن فيّ؟..

من يعيدني؟..

من يساعدني على العبور إلى بيتي؟

من يشهد أنّي أنا..؟

وصلت إلى حينّا مسلوبة الحيلة. وفكّرت في أن استنجد بأحد الجيران... ولكنني عدلت على الفكرة مخافة أن يكشف أحدهم ضعفي.. وقلّة حيلتي وضياع مفاتيحي واستبسال أقفالي فيفتح منافذه للصوص مهرة ومحترفين يقتحمون بيتي باسم الجوار والحفاظ على ثروتي. أو باسم أيّ قيمة أخرى من قيم المجتمع الإنساني الحرّ المتحضّر.

أيمكن أن أسيء الظنّ بجيراني الى هذا الحد؟ أم أصبحت كائنا مهزوزا يتوقّع الغدر في كلّ لحظة وينط من أدنى حفيف كالأرنب..؟

ولكن فكرة الاستنجاد بأحد الجيران استدرجتني.. وتآمرت معها قدماي الاثنتان وانصعت للجميع مطواعة...

وصلت الى غاية باب جاري بدون نقاش.

كنت أجهل عنه كلّ شيء ولا أعرف حتّى اسمه وأذكر أنّني رأيته مرّة أو مرّتين أمام باب داره.

طرقت الباب وبقيت أنتظر.. أعدت طرقه مرّة ثانية وبقيت أنتظر..

أجابني من جهاز التعرّف الملصق بجانب الباب صوت به بحة توحي بأنّ صاحبه كان نائما أو سابتا - لا تفرق -! وأيقظته طرقاتي،

ولا أشكّ أنّ مخاطبي قد تمكّن من رؤيتي بالعين السحريّة.

قال:

- من بالباب؟

قلت في حرج شديد:

- جارتك..

قال:

- تفضّلي.. ما حاجتك؟

لم أجد ما أقوله لصوت مقطوع يأتيني من خلف الباب. ولشخص يتطلّع إليّ من خلال العين السحريّة.. سكتت برهة.. غرقت في البؤس.. حنجرتي.. تسلل لساني لينقذ الموقف.. نطق باستحياء:

- أريد منك أمرا.. لو سمحت..

قال الصوت:

- يمكن أن ينتظر الأمر لفرصة أخرى؟

تركت مقترحه المبحوح معلّقا على بابه المغلق بدون إجابة..

وانصرفت..

لم يكن جاري على استعداد ليفتح بابه ناهيك عن الشفاعة وتكليف نفسه تعب الذهاب معي إلى غاية صاحب الأقفال العنيد...

لمن ألوذ؟

وبمن أحتمي؟

وكلّ من حولي صدّني وأغلق بابه دوني؟

تآمر الكلّ عليّ وأمضوا معاهدة إقصائي في غفلة منّي...

وأنا الثورُ المسكين تلاحقني السكاكين أينما اتجهت.. وتترصّدني السياط أينما حللت.. ويخزني شعوري بالخصي حيثما ذهبت..

عدت ثانية أستنجد بذاكرتي ولم تسعفني هي الأخرى.. كانت آنذاك خاوية كجراب كنغر فقد جراءه..

وكنت كمن يحاول أن يقبض على الريح..

وشعرت في لحظة أنّني لا أصدقاء لي في هذه المدينة التي وجدت نفسي فيها فجأة وبدون سابق إنذار مشطورة شطرين، شطرا هناك ينام على الرفوف أغلقت عليه الأبواب... وشطرا هنا.. أغلقت دونه الأبواب يستجدي الشفاعة والوساطات. ولا مجيب.. يطارد الريح ويقبض على الأوهام.. وتتعفّن أحلامه الغضّة وتلقى في سلال المهملات بمجرّد أن يتشكّل بريقها أمام عينه...

هرعت إلى هاتفي المحمول أبحث في دليله عمّن يكون شفيعا لي ممّن سبقت لي معرفتهم عند ذاك القفال الحريص على القوانين والذي بلمسة من يده أعود إلى بيتي وأوراقي وبطاقاتي.. ويلتئم شطر أي الحبيس داخل الجدران والطريد خارجها..

لم أتمكّن من الاتصال بأحد كانت جميع الخطوط مقطوعة لتراكم المكالمات في مثل تلك السّاعة من بداية الليل...

وقفت على عتباتي، مبعثرة مكبّلة.. لا أقدر على الولوج ولا أقدر على التنحّي..

نظرت الى الساعة التي تطوّق معصمي فوجدتها تشير إلى السادسة مساء. ونظرت إلى الحائط الذي يفصل بيني وبين بيت جاري صاحب العين السحريّة والصوت المبحوح.. فرأيت غرباء بوجوه كالحة وعيون جائعة وأقدام حافية يحملون سلالا فارغة وهراوات غليظة.. ويتسوّرون جداري..

نعم، يتسوّرون جداري ويتسلّلون إلى بيتي على مرأى منّي..

نظرت إلى بيتي فوجدته محاطا بالأسلاك الشائكة المكهربة.. وعلى بعد أمتار وقف جاري يدخّن سيجارة وينفث الدخان حوله...

درجة ثانية

ناجي الخشناوي (*)

... هناك قاطرة للبكاء تقل المغنين
والحالمين
ألغيت... "
*** مظفر النواب "الأعمال الشعرية الكاملة"**

ألقى بجسده داخل العربة وهو يلهث دون أن يتثبت منها، بعد أن فاجأته صافرة القطار منذرة بانطلاق الرحلة. أنزل الحقيبة الثقيلة من فوق ظهره وركنها حذوه، فوق الكرسي الفارغ، ثم رفع رقبته إلى الأعلى حيث يندفع الهواء باردا من مكيف العربة.

لما انتظمت أنفاسه شرع يتفرس ملامح المسافرين المنتشرين داخل العربة الواسعة. لم يكونوا كثرا: سائحة متوسطة العمر مشغولة بتفاصيل الطريق وأزرار آلة التصوير الرقمية، تداعبها تارة أمام صواري المراكب المتناثرة فوق ماء البحر وطورا نحو قرص الشمس الذاهبة في حمرتها إلى أسفل زرقة الماء، وشاب يلاحق إيقاع الموسيقى المنبعثة من سلكي آلة التسجيل المثبتين في أذنيه، وامرأة تطالع مجلة باللغة الفرنسية.

كانوا ثلاثة وهو رابعهم صامتين وسط عربة القطار الواسعة والمكيفة، وكانت باقي المقاعد شاغرة.

المقاعد كانت من الجلد الخالص، وسليمة من آثار التخريب أو التمزيق، وفي طرف كل مقعد ثبتت مطفأة سجائر.

إذن التدخين مسموح به في هذه العربة.

أشعل سيجارة وعاد يمشّط العربة ببصره عله يعثر على خربشة بالقلم فوق أحد المقاعد أو تصادفه مُلصقة إشهارية ممزقة الأطراف فوق البلور المفتوح على الخارج..

توقف القطار في المحطة الأولى. انزلق باب العربة على اليمين والشمال ولم يصعد أحد، وإنما تناهى إلى سمعه ضجيج وصياح تعالى من ذيل الثعبان الحديدي.

في المحطة الثانية نزلت السائحة وصعدت فتاة تحتضن بين ذراعيها جروا أبيض اللون ومن عنقه تدلت قلادة ذهبية. ظل ينقّل بصره بين صدرها الناهد وذيل الجرو الملتصق بإحدى حلمتيها برهة من الزمن ثم فتح حقيبته وأخرج سكينا ومقصا. وضعهما فوق المقعد بجانبه ثم شرع في تجميع وترتيب زهرات الفل والياسمين و يلفها بالخيط الأبيض الرفيع.

عندما كان مشغولا بما بين أصابعه لم يتفطن إلى مراقب التذاكر وهو يدخل من الباب الخلفي للعربة

---

* كاتب تونسي.

ويتجه نحوه مباشرة بعد أن وزع ابتسامته للفتاة وتحيته للشاب والمرأة.

- التذكرة.

- تفضل.

سحبها من جيب سترته وهو يغلق حقيبته كيفما اتفق ويجمع حبات الياسمين والفل المتناثرة فوق ركبتيه.

- ماذا تفعل هنا ؟ إنها تذكرة درجة ثانية.

- لم انتبه، فاجأني القطار فصعدت من أول باب مفتوح.

توقف القطار في المحطة الثالثة. نزل مراقب التذاكر حاملا الحقيبة المملوءة بأزهار الياسمين والفل وهو يتبعه من الخلف ويتوسله أن يخلي سبيله.

قطع السكة في اتجاهها العكسي بعد أن خرج من مخفر الشرطة أين حجزت حقيبته بما حوت. اقتطع تذكرة للعودة من حيث جاء وغاب طيفه في الضجيج المتعالي أمام العربة "درجة ثانية".



مُعترك القصيد

سالم المساهلي (*)

لا شأن لي
بالتيه و التهويم في...
رحم السديم
لا شأن لي
بزراعـة الأحلام في شارد الغيمات
في سحب الكلام..
الوجد يصهل في دمي
و القلب من وهج إلى وهج يضيء
الأرض تغمرني هنا
وجعا و عشقا عاليا،
عبق الرياض يهزني
و الخطو يحضنه التراب
فلمَ السباحة في الضباب..؟
***
في الأرض ما يكفي..
من الأسرار و الأوزار
واللحن الشجي..
وجداول الآمال تقتلها الرؤى..
من رعشة الإنسان
ينبجس النهار..
من شوقه و شجونه
يتألف المعنى
و ينطلق النشيد...
***
لا شأن لي بالرحلة الكبرى
و معراج الخيال
قد يفتح التأويل
أوطانا بلا حدّ و لكن..
هات لي وطنا،
به خبزٌ عفيف و انتماء...
***
تعب هو التجديف بالأشواق
في موج السراب...
قد تنتشي الكلمات بالترحيل
فوق خرائط الآلام
والقلق الدفين...
لكنها تختان سيّدها
و يغربها السّدى،

يا غربة الكلمات و الألوان

* شاعر تونسي.

عن نبض الحياة...
كيف ارتضيت مسارب العرّاف
في التأويل والإغواء
والصمت الرّجيم..؟
كيف استحال الحلم أسفارا و أوهاما
بلا درب و لا نهج بصير..؟
كيف انثنى الموعودُ معقودا
بناصية الغياب...
لا الناسُ تُدركه و لا يومُ الحساب؟

***

تعبٌ هو التحديق
في الآباد و الأبعاد..
في بحر التشابه..
و احتمالات المعاني واليقين...
فلمن ترى..
تلك التعابير الوديعة و البديعة
تركب الإسراء والأمواج
و الهمسَ البعيد..
و لمن تُرى..
إغماءةُ الكلمات
في الأفق الفسيح؟

أودت بنا غيبوبة المعنى..
و أقنعة الصّور..
و تبعثرت أبصارنا بين الخطوط..
يا سيدي العراف ضاع العمر
في البحث الطويل..
عن سرّك المدفون في كهف الظنون..
لا وقت للسكر المضمّخ بالرؤى..
يعلو الدخان مبعثرا وسط الفضاء
ويَبيد في الآفاق..
يشربه الذهول..
و الطير مهما طار..
تحضنه الزهور..
ظمأ هو التطواف في
فلك الغيوب..
عُد للشرايين الحبيسة
يا نشيد..
عُد للجوانح يا قصيد..
أطلق بريد الناس
للصبح الجديد...

عناق العاشقين

الطيب شلبي (*)

نورك الطالع وأغنيتي

أفكر في نورك الطالع وأغنيتي
كلماتك الرائعة التي تخترق الأجواء
والعبور ما بين المفردات الخالدة
إنك نغم لايمكن نسيانه أو تعويضه

زهرة الشاعر

كان العالم يحدث أزهاره
إحداهن خبأت صورتها عند العارف
أخرى جعلت تهمس للطبيعة بحياء
لكن زهرة الشاعر– يا أحبابي – لاتقبل التوصيف

غمامات العطر

ياعطر الأرض ياغمامات
ترفقي بالمحبوب
ربما عاد وسلم
ياغمامات العطر طوفي في البيت السكران

أنامل الشاعر

كانت أنامل الشاعر تشرع في سرد أغنية جديدة
أغنية لاتعرفها الجدات
عن العاشق الذي يغامر بعمره
لأجل وجه الشمس.

حارب بعناد وعشق

عاد الرجل الشجاع الى بيته الكريم
حارب جداً لأجل بيت الآباء
حارب بعناد وبعشق.
غدا ستمتلئ الحدائق بأريج المحبين

زهرة تنصت للعب لأطفال وتتفتح

الأطفال يلعبون
يلعبون ولايتعبون
في البيت حكايات: جدّ وأبّ وشاعر
كانت زهرة تنصت للعب الأطفال وتتفتح.

* شاعر تونسي.

أريد غناءً من قلب الطبيعة

لا أُريدُ عشقاً، لا أُريدُ المحبَّةَ
أُريدُ قصبأندياً
وغناءً من قَلْب الطّبيعة
والسفَرَ في ما وراءالأكوان ليكون الصّدى

تشرق من هنا

كانت وحدها تشرق من هنا
وباقي الخلق جعُلوا خَدَماً
قلتُ لها ترفقي بالأرض
إن الأرض تعود للأمس

إلى أقصى حدّ

كُنت شرقاً لم أدرِكهُ من قَبْلُ
كُنتَ الغرْبَ وأيّ شيء يُشعُّ ساطعاً إلى أقصى حدّ
سيظَلُ الأطفالُ يتوسّلُون لديكِ نَغَماً خالداً
لم يُقَل في أيّ يوم.

أغصان الوجود

كُنت كنزا مخبوءاً فاظهرتُه
والكائنات تُشرق شمالية
لقد غامرتُ بقلبي لمحبّتك
فاشتبكت لأجلكِ أغصانُ الوجود .

جناحاي من حكمة علوية

قالت العناصرُ إنّني وحدةُ الأكوان
قالت الطيور : جناحاي من حكمة علويّة
قال العاشق : لكنّ حبيبتي أحلى
همست البسَاتينُ :أجعلُ لكلماته بساطاً ممتلئا بالأزهار

المحبّون كلّهم يتواترون في حضرتي

لو أنّ لي منطقَ الطّير
والمحبّون كلّهم يتواترون في حضرتي
ولو أنّي أكُون ولياً أو سليمان.
سيظل حبّك هو الأقوى لكلّ الأزمان

بيوت العنكبوت

علالة القنوني (*)

... الذبابهْ
قد رأت خيطا فحطّتْ
فوقه وهي تغنّي
تملأ الدنيا طنينْ...
ربّما ظنته لحمًا...
ربّما ظنته حلوى...
ألمهم عندها أكل وقوت
طيبًا كان لذيذا
أو كريها ذا قذارهْ
عندما لا فرق يبدو
بين خُبز وحجارهْ
بين ما فيه برودٌ
والذي فيه حرارهْ...
مدّت الرأس لأكـل
في اندفاع وجنونْ
فإذا بالخيط يـلـوي
وإذا هي أسيرهْ...
حاولت فكّ القيودِ
دون جدوى...
حاولت...سمّرها الخيط بقسْوهْ
فتهاوتْ
وارتخت دون قُوَى
تلفظ الأنفاس عجزًا
وتَموتْ
شركٌ ينصَبُ دومًا
للأكول المُستَميتْ
هكذا هو الذبابُ
في بيوت العنكبوتْ...

* شاعر تونسي.

الثمانون وعام

سوف عبيد (*)

أبي
والثمانون وعامٌ
شتاءٌ من نوافذِ القلب يهبُّ
إنّما
حمامُ تونسَ
حولَ مئذنة جامع الزيتونة
يحومُ عند كلّ صلاةْ
ثمّ سطح منزلنا يولّي أجنحتَه
ليلتقطَ القمحَ
من حفنةِ أمّي

***

باردٌ... باردٌ
شتاءُ هذا العامْ
يحمدُ اللهَ أنّه مُمطرٌ أبي
يُبشّرُ بالصّابة
وبخصب المراعي
هي ذي عصاهُ تُسابقُ خُطاهْ

يمضي عليها
كما كان يمتطي الخيلَ
فيأخذُ بيدي في يدِهِ
ما أطيبَ لمسها
وهي تشدُّ إليَّ العنانَ!

***

أبي
والثمانون وعامْ
الشمسُ على الأحياءِ العتيقة جذلى
تُطلُّ حيناً
وأحياناً مطرٌ يسّاقطُ
حبّةً إثرَ حبّة
على وقعِ سبْحتِه!

***

عندَ الصّباحِ آتيه فألقاهْ

* شاعر تونسي.

هيَّــا... أبَتَاهْ !
توَكّلْ علَى اللّهْ
وتَوكّــأ علَى العصَــا
وَامْضِ بِي نحْوَ آخِرِ الرِّوَاقِ
مرَّةً
ومرَّةً أخرَى
وشَوطًا ثَالثًا
مثلما كُنّــا نُسَــابقُ غزَالاتِ البرَارِي
أيّــامَ الجنُوبْ...
هِيَ ذي جَحَافلُ الأعْرَاسِ وَالزَّغَارِيدِ
وَالفوَارِسُ الصَّنَادِيدُ
وبَارُودُ الرِّجَالْ!



***

أبِي
وَالثمَانُونَ وعَامْ
علَى صهْوَةِ الأيّــامْ
وَاقفٌ علَى السَّرْجِ
لاَانْحنَى... ولاَ مَالْ
ومَــا يزَالْ...
لَيتَهُ يرْدِفُنِي ورَاءَهْ !